

**Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Filosofia**



**Percepção e Memória Sensível
em Maurice Merleau-Ponty**

Irene Isabel Pinto Pardelha

**Mestrado em Filosofia
(Estética e Filosofia da Arte)**

2007

**Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Filosofia**



**Percepção e Memória Sensível
em Maurice Merleau-Ponty**

Irene Isabel Pinto Pardelha

**Mestrado em Filosofia
(Estética e Filosofia da Arte)**

Orientadora: Professora Doutora Isabel Matos Dias Caldeira Cabral

Co-orientadora: Professora Doutora Irene Borges Duarte

2007

Resumo

Esta investigação lançou a sua âncora no universo de pensamento do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty. Ela visa uma análise da percepção e da memória como actos descritivos da facticidade do humano. A fundamentação de uma teoria da memória sensível beneficia aqui da atmosfera sensível onde Merleau-Ponty inscreveu o fenómeno da percepção.

Esta dissertação parte num primeiro momento da análise da crise da razão como cisão do universo do saber e oferece uma «perspectiva terapêutica» que atravessa as temáticas husserlianas da redução e do regresso ao *Lebenswelt*, para alcançar, enfim, com o pensamento da percepção de Merleau-Ponty, a tão almejada superação do objectivismo subjacente à cisão do universo racional. Se o corpo é o sujeito de percepção, ele é também abertura que se instaura aquém de todas as dicotomias realçadas pelas teses empiristas e intelectualistas.

Numa segunda fase, procuraremos explicar como o corpo em Merleau-Ponty supera a teoria ainda subjectivista do pensamento do *Leib* husserliana e se impõe, ele mesmo, como sujeito de percepção e de horizontes – entendendo-se aqui por horizonte, o universo de uma experiência possível, i. e. por um lado, aquilo que se estende para além do meu corpo e que o envolve; e, por outro lado, aquilo que se afunda nele como experiência passada. A sedimentação das vivências constitui um halo de generalidade e de anonimato intencional que aqui descrevemos como memória sensível e que serve de fundo a todo o gesto perceptivo actual. Nesta linha de análise defendemos que a espontaneidade da percepção se perderia no espectáculo do mundo se não fosse apoiada sobre um fundo sensível, uma dinâmica adormecida da memória como horizonte da própria percepção.

Palavras-Chave: NATUREZA – PERCEPÇÃO – CORPO – MOVIMENTO – MEMÓRIA
SENSÍVEL

Résumé

Cette recherche est enracinée dans l'univers de la pensée du phénoménologue français Maurice Merleau-Ponty. Elle a pour but une analyse de la perception et de la mémoire en tant qu'actes descriptifs de la facticité de l'humain. La fondation d'une théorie de la mémoire sensible profite ici de l'atmosphère sensible où Merleau-Ponty a inscrit le phénomène de la perception.

Cette dissertation part, dans un premier moment, de l'analyse de la crise de la raison en tant que scission de l'univers du savoir et offre une «perspective thérapeutique» qui traverse les thématiques husserliennes de la réduction et du retour au *Lebenswelt*, pour atteindre, enfin, avec la pensée de la perception de Merleau-Ponty, le dépassement tellement souhaité de l'objectivisme sous-jacent à la scission de l'univers rationnel. Si le corps est sujet de perception, il est aussi ouverture qui s'instaure en deçà de toutes dichotomies relevées par les thèses empiristes et intellectualistes. Ainsi, sur la base de *l'empiètement* de la notion de *Leib* sur la notion de *Chair* merleau-pontienne, on essaiera encore de montrer comment la portée accordée par Merleau-Ponty à la pensée de la corporalité a contribué à une affirmation qui ne peut pas être pensée en tant qu'opposition vis-à-vis de l'intelligible.

Dans une deuxième phase, on essaiera d'expliquer comment le corps chez Merleau-Ponty dépasse la théorie encore subjectiviste de la pensée du *Leib* husserlien et s'impose, lui-même, en tant que sujet de perception et d'horizons. On comprend ici comme horizon l'univers d'une expérience possible, i. e. d'un côté, ce que s'étend au-delà de mon corps et ce qui l'entoure et, d'un autre côté, ce qui s'enfonce en lui en tant qu'expérience passée. La sédimentation des vécus constitue un halo de généralité et d'anonymat intentionnel que nous désignons ici comme mémoire sensible, et qui sert de fond à chaque geste perceptif actuel. Dans cette ligne d'analyse nous défendons que la spontanéité de la perception se perdrait dans le spectacle du monde si elle ne s'appuyait sur un fond sensible, une dynamique endormie de la mémoire en tant qu'horizon de la perception même.

Mots-clés : NATURE – PERCEPTION – CORPS – MOUVEMENT – MEMOIRE SENSIBLE

Índice

Resumo	3
Résumé	4
Índice	5
Siglas	7
Introdução	9

PRIMEIRA PARTE – RAZÃO E PERCEPÇÃO. DA TRANSPARÊNCIA À OPACIDADE

14

Capítulo I. A razão transparente.....	15
1. 1. Sintomas de crise	17
1. 2. A racionalidade cindida	25
Capítulo II. Percepção e opacidade	35
2. 1. A Natureza em questão.....	36
2. 2. Crítica à redução fenomenológica	44
2. 3. Percepção e dinâmica reflexiva	57

SEGUNDA PARTE – MEMÓRIA SENSÍVEL. ESPONTANEIDADE E PASSIVIDADE

72

Capítulo III. Corpo e Percepção.....	73
3. 1. O corpo em questão	75
3. 2. A carne: “elemento” do corpo e do mundo	84
Capítulo IV. Corpo e Memória	94
4. 1. O corpo mnésico	94
4. 2. A experiência do “membro fantasma”	106

Conclusão	119
Bibliografia	124

Siglas

<i>I. P.</i>	<i>L'Institution. La passivité</i>
<i>N.</i>	<i>La Nature. Notes – Cours du Collège de France</i>
<i>Ph. P.</i>	<i>Phénoménologie de la Perception</i>
<i>S.</i>	<i>Signes</i>
<i>S. C.</i>	<i>La Structure du Comportement</i>
<i>U. A. C.</i>	<i>L'Union de l'Âme et du Corps</i>
<i>V. I.</i>	<i>Le Visible et l'Invisible</i>

“Entre une histoire de la philosophie qui «objective» qui mutilerait les grands philosophes de ce qu’ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensembles présents, bien qu’il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun.”

M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 260.

Introdução

Quando nos propomos abordar o pensamento de um autor, importa apreendê-lo na sua complexidade, tendo em conta os vectores iniciais que delimitaram a sua própria pesquisa. Por mais convidativa que se ofereça a cartografia anunciada, é preciso que o autor (ou o texto) nos mostre onde quer ir e saiba sugerir um dos muitos percursos possíveis para nos levar aí onde ele se propôs inicialmente chegar. A aceitação do convite ou da sugestão abre as portas a uma espécie de iniciação não apenas ao pensamento do autor, mas sobretudo ao universo intencional das preocupações de quem os aceita. Como estruturação de uma certa maneira de ser e de fazer, a originalidade não pode nunca dispensar a aprendizagem, uma vez que uma via singular só pode ser traçada se tiver como fundo a partilha de um certo universo conceptual.

O ponto de vista aqui visado não incita a uma aproximação hermenêutica do pensamento do autor; não se pretende de forma alguma (numa linha *scheleirmacheriana*) compreender o autor melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. O objectivo da presente investigação não se circunscreve a uma análise da temática da percepção e de uma memória de características sensíveis, em Merleau-Ponty. Optámos por uma heurística que procura encontrar nestas temáticas a possibilidade de pensar outra coisa a partir delas. Nesta linha de análise, o tema desta dissertação de mestrado, intitulada *Percepção e Memória Sensível em Maurice Merleau-Ponty*, funda os seus alicerces no mundo da percepção, mas quer-se singular, na medida em que a partir deste ponto de

partida se pretende pensar algo que o autor explicitamente não afirma, mas implicitamente já sugere. A análise do fenómeno da percepção é indissociável da corporeidade. A memória sensível é a expressão que melhor descreve a metamorfose da percepção em sedimento mnésico da experiência perceptiva. Este sedimento não pode ser pensado como resíduo, nem a memória que procuramos como receptáculo. Se o corpo é sujeito da percepção, ele é também sujeito da memória. A memória sensível desenvolve-se assim como função corporal. Além disso, se o pensamento se funda na experiência do corpo próprio, corpo vivido, – toda a atitude natural *abre* sobre a atitude especulativa – é porque o sujeito de percepção é atravessado de uma latência que serve de apoio ao gesto intencional. Relativamente à memória, poder-se-ia ter optado por designá-la como memória orgânica ou memória afectiva. Pensamos contudo que a amplitude e a englobância da noção de sensível, na obra do autor, justifica a sua aplicação ao estudo de uma teoria da memória no âmbito do seu pensamento.

Esta memória sensível que distinguimos pela sua impressão no corpo é o horizonte mais fundo de todo o conhecimento pé-predicativo. Sendo a memória vestígio perceptivo, ela não se exprime necessariamente de forma consciente, uma vez que ela também é memória daquilo que se esquece e que se manifesta no corpo. O movimento terá uma função privilegiada na compreensão da experiência do corpo, neste corpo que é simultaneamente actual e habitual. É na motricidade que a percepção se exhibe como fenómeno intencional e é também por ela que a memória sensível, como sedimentação da experiência perceptiva vivida no corpo próprio, continua a vibrar em cada percepção.

A intencionalidade do gesto perceptivo constitui a fonte de todo o conhecimento possível. Esta percepção originária, percepção *fazendo-se*, não pode reenviar a um pensamento causal, que tenta desentranhar as causas por detrás das aparências; a existência humana não é linear. Há um saber latente do corpo, antes do conhecimento, que se revela através da motricidade e da percepção vividas, aqui e agora, e que atravessa todo o meu viver. E, se quisermos compreender a verdadeira tarefa da fenomenologia, teremos de

aprofundar o alcance dessa acção e desse saber que manifesta a abertura do ser do homem ao Ser do mundo.

Tentando compreender a problemática apresentada, estruturámos esta dissertação em duas Partes. A primeira, intitulada «Razão e Percepção. Da transparência à opacidade», a segunda, «Memória Sensível. Espontaneidade e Passividade». Partindo da crise da razão entendida na sua dimensão mental totalizadora, cindindo-se e desenraizando-se da experiência perceptiva, a Primeira Parte desenvolve-se em dois capítulos. O capítulo I, «A razão transparente», traça o panorama da crise – das ciências e da filosofia – oriunda da radicalização dos argumentos da ciência cartesiana, que Merleau-Ponty discute, tomando como pano de fundo a noção de razão e de racionalidade. Uma razão em crise é uma razão totalmente cindida, propiciando discursos antinómicos, o que somente contribui para o empobrecimento da filosofia e da ciência, requerendo uma reflexão e um sujeito de “sobrevoo”, acósmicos e atemporais. O Capítulo II, intitulado «Percepção e opacidade» tenta superar as clivagens, apoiando-se na noção de natureza e na sua articulação com a percepção, assim como na crítica que Merleau-Ponty dirige à redução fenomenológica husserliana. Com efeito, a percepção exprime o mundo e o conhecimento que possamos ter dele enraíza-se na experiência do sentir. Não podemos pensar que o «pôr-entre-parêntesis» da redução husserliana corta o cordão umbilical do pensamento com o mundo. É do mundo da atitude natural que brota o mundo da reflexão e, por isso, a *epoché* só pode compreender-se como conversão do olhar natural em tema. A tematização do mundo não põe de lado a atitude natural, mas brota dela mantendo-a permanentemente como fundo de toda a reflexão, sendo esta uma «reflexão-sobre-um-irreflectido».

A Segunda Parte da dissertação tenta mostrar como é que a efectividade da percepção se dá sob um horizonte de generalidade. O anonimato atravessa também o corpo próprio, tal como a memória, nunca plenamente tematizada. O Capítulo III, intitulado «Corpo e Percepção», centra-se na problemática do corpo, de um corpo pensado como sujeito. Se a percepção se dá como uma acção dirigida, uma intenção que abre um campo a partir do ponto onde agora me situo,

é porque ela é percepção no e do corpo. Neste sentido, o meu mundo, ou seja, o mundo que me é dado, tem a marca indelével do meu corpo, deste corpo que eu sou e que eu tenho. No Capítulo IV, intitulado «Corpo e Memória», mostramos como a sedimentação da experiência perceptiva originária, no corpo, é latência de uma experiência acontecida e a acontecer. Esta latência permite-nos falar de um corpo mnésico, nele se cruzando múltiplos estratos, sem que a articulação entre eles seja da ordem da síntese, mesmo que esta não seja categorial. A compreensão do corpo mnésico evidencia-se na análise que Merleau-Ponty dedica à questão do “membro fantasma”, com a qual terminamos o corpo central desta dissertação.

PRIMEIRA PARTE

RAZÃO E PERCEPÇÃO

DA TRANSPARÊNCIA À OPACIDADE

“Le monde de la perception, c’est-à-dire, celui qui nous est révélé par nos sens et par l’usage de la vie, semble à première vue le mieux connu de nous, puisqu’il n’est pas besoin d’instruments ni de calculs pour y accéder ; et qu’il nous suffit, en apparence, d’ouvrir les yeux et de nous laisser vivre pour y pénétrer. Pourtant ce n’est là qu’une fausse apparence. Je voudrais montrer dans ces causeries qu’il est dans une large mesure ignoré de nous tant que nous demeurons dans l’attitude pratique ou utilitaire, qu’il a fallu beaucoup de temps, d’efforts et de culture pour mettre à nu, et que c’est un des mérites de l’art et de la pensée modernes de nous faire redécouvrir ce monde où nous vivons mais que nous sommes toujours tentés d’oublier.”

M. MERLEAU-PONTY, *Causeries 1948*, p. 11.

CAPÍTULO I

A RAZÃO TRANSPARENTE

Desde *La Structure du Comportement* que Merleau-Ponty nos coloca diante da necessidade de uma nova forma de pensar, que possa escapar à alternativa inconciliável entre empirismo e intelectualismo, e que podemos pensar que foi efectivamente desenvolvida apenas na *Phénoménologie de la Perception*. Uma reflexão radical que assuma o papel expressivo e antepredicativo da percepção que, de forma alguma, se esgote no trabalho de objectivação de uma consciência que renuncia ao corpo e ao mundo, visando um *conhecimento claro e distinto das coisas* e, por isso transparente.

A noção de percepção em Merleau-Ponty pretende fugir, tanto à determinação e constituição características de uma consciência intelectualista que ignora o corpo em proveito de um sujeito acósmico, como ao esforço empirista, que reduz a percepção a um estado meramente neuro-fisiológico, fazendo da consciência um receptáculo passivo perante as influências activas do mundo orgânico, para o qual o sujeito não seria mais do que um mero instrumento. Desta forma, o mundo escapa tanto ao realismo empirista como ao idealismo intelectualista: o campo perceptivo onde me situo, munido de todos os seus horizontes de co-presença e co-existência e de todas as coisas que nele se revelam e se escondem, não pode ser deduzido ou induzido.

No pensamento merleau-pontiano, o intelectualismo e o empirismo visam a transparência do mundo e da consciência, parecendo passar ao lado do

verdadeiro alcance e importância que a percepção tem no processo de conhecimento: um e outro simplificam-na, integrando-a no quadro de um saber objectivo¹. Neste sentido, ambas as doutrinas nos colocam perante um conhecimento bicéfalo, num universo que deveria ter como propósito único a elucidação da natureza, que antes de ser objecto de um conhecimento possível, existe por si só e envolve-nos para além de qualquer representação que possamos construir dela. Esta divergência discursiva que parte da mesma natureza como «Ser bruto e selvagem» coloca-nos perante um universo racional rasgado que, ao nível do indivíduo, poderia, segundo nós, ser pensada através da noção psicanalítica de *Spaltung*, desenvolvida inicialmente pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler².

Este primeiro capítulo abordará o problema da crise da razão e expô-lo-á em dois momentos: o primeiro, «Sintomas de crise», apresentará a leitura da percepção levada a cabo pelo empirismo e pelo intelectualismo como manifestação de uma deformação da percepção; o segundo momento, intitulado «A racionalidade cindida», procurará explicitar as razões e implicações de uma razão clivada e fonte de cisões.

¹ No entanto, temos de admitir que a relação entre a noção de percepção em Merleau-Ponty e estas duas tradições está envolvida numa atmosfera de «má ambiguidade», na medida em que os pressupostos de uma e outra acabam por ser reinvestidos pela própria crítica e o fenómeno de percepção beneficia dessa mesma ambiguidade.

² A noção de *Spaltung* foi desenvolvida por Eugen Bleuler, em 1911, no seu livro *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. O termo vem tentar superar a inadequação do termo «*Dementia praecox*» de Kraepelin às inúmeras situações clínicas às quais era aplicado. O termo *Spaltung* foi escolhido por Bleuler porque um dos elementos comum a todos os casos, que não podiam ser descritos nem pelo diagnóstico «demência» nem pela qualificação «precoce», era a cisão da vida mental do doente. Freud terá preferência pela expressão «*Clivagem do ego*» ou «*Cisão do ego*».

1. 1. Sintomas de crise

«En réalité, ce n'est pas l'empirisme seul qui nous visions. Il faut maintenant faire voir que son antithèse intellectualiste se place sur le même terrain que lui. L'un et l'autre prennent pour objet d'analyse, le monde objectif qui n'est premier ni selon le temps ni selon son sens, l'un et l'autre sont incapables d'exprimer la manière particulière dont la conscience perceptive constitue son objet. Tous deux gardent leur distance à l'égard de la perception au lieu d'y adhérer».

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 50.

O projecto merleau-pontiano institui-se desde o seu primeiro gesto como uma contrapartida à alternativa fisiológico-psicológico que privilegia ora a via materialista, ora a idealista da compreensão da vida humana. Deste modo, a obra filosófica de Merleau-Ponty é portadora de uma unidade estrutural cuja elucidação é progressiva e, se as noções fundamentais que nas diversas fases a desvelam são formalmente distintas, o sentido que lhes é próprio tende a convergir. Neste sentido, e de forma apenas retrospectiva, podemos já pressentir na elaboração do aparelho crítico de *Structure du Comportement*, e nomeadamente na própria noção de estrutura, as redes de imbricações que mais tarde estarão subjacentes àquilo que Merleau-Ponty virá a designar por filosofia da carne. O que nos levaria a considerar toda a obra de Merleau-Ponty como um pensamento fazendo-se, onde as noções essenciais que nela são definidas seriam, por assim dizer, “figuras progressivas” umas das outras: a noção inicial de estrutura do comportamento seria, neste sentido, um esboço a partir do qual a figura da percepção seria possível e mesmo as noções mais tardias de instituição, de passividade, de quiasma, etc. Nesta linha de análise, a articulação entre os vários elementos do pensamento merleau-pontiano impede-nos de o seccionar em um Merleau-Ponty fenomenólogo sem implicitamente convocar o pensador

ontológico. Há assim uma “sobreposição” entre fenomenologia transcendental e ontologia. Esta «unidade de intenção», em Merleau-Ponty, leva Emmanuel de Saint Aubert a falar de uma metamorfose da «fenomenologia da percepção» numa «ontologia do sensível», onde segundo ele se «mantém uma cumplicidade crescente entre percepção e desejo, que atinge o seu apogeu no quadro da sinonímia final entre perceber e sentir e da metamorfose da «fenomenologia da percepção» numa «ontologia do sensível»»³. Ou seja, é porque a proximidade semântica entre perceber e sentir se torna, ao longo da obra merleau-pontiana, cada vez mais insinuante que a experiência do sentir, antes abordada do ponto de vista da fenomenologia, necessita de uma radicalização ontológica.

A primeira frase de *Structure du Comportement* oferece-nos a condição de possibilidade implícita a essa sinonímia e a essa metamorfose, que se transforma no estandarte de todo o projecto filosófico de Merleau-Ponty quando este nos descreve o seu propósito como: «compreender as relações entre a consciência e a natureza»⁴. A coerência da estratégia de resolução desta finalidade encontra-se também na determinação das diversas formas analógicas desta mesma dicotomia entre fisiológico e psicológico que tomam consistência à medida que o pensamento do autor se desdobra. Neste sentido, a relação descrita entre transparência e opacidade é uma tentativa de compreensão do problema definido da seguinte maneira: como é que, por um lado, uma razão esquecida ou dissociada das suas raízes pode ainda voltar a dialogar com essas mesmas raízes – problema levantado pelo intelectualismo –, e por outro, como escapar à alternativa empirista que faz da consciência uma província do mundo e, por isso, incapaz de compreender porque é que o mundo se dá, da maneira como se dá. Para responder a esta cisão entre uma análise do objecto enquanto exterioridade e o seu pensamento do objecto enquanto interioridade precisamos de voltar a precisar o papel do sujeito e do objecto no palco do conhecimento, pois «não

³ E. SAINT AUBERT, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 22.

⁴ Esta é a frase com que Merleau-Ponty abre *La Structure du Comportement*: «Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature», M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 2002, p. 1. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «S. C.»]

podemos continuar nesta alternativa de nada compreender do sujeito ou de nada compreender do objecto. É preciso que voltemos a encontrar a origem do objecto no próprio seio da nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e que compreendamos como paradoxalmente há *para nós o em si*⁵. Voltar a encontrar a fonte onde a coisa, *partes extra partes*, se faz objecto, não quer de forma alguma dizer «regressar aquém do já adquirido» sem ter em conta o percurso já realizado, que seria precisamente não aprender absolutamente nada com os erros das duas correntes analisadas. A tarefa de Merleau-Ponty consiste em encontrar aquém da alternativa do sujeito *ou* do objecto, a relação entre ambos, i. e., a experiência antepredicativa do sentir.

Desta forma, se a experiência começa a partir da nossa primeira abertura ao mundo e se a percepção natural é a forma pela qual ela se dá como possível, torna-se necessária, na cartografia do pensamento merleau-pontiano, uma rectificação da concepção de *a priori*. Se Kant nos diz que a causa primeira não é independente da experiência onde ela se dá, Merleau-Ponty defende que se ele tivesse levado até ao final o seu projecto teria de admitir que a autenticidade da nossa vivência no mundo não pode ser encerrada dentro dos confins da razão, que ela é antepredicativa. Para o autor da *Phénoménologie de la Perception* todo o conhecimento se abre a partir da nossa facticidade e por isso, o único *a priori* do qual depende é a explicitação da nossa experiência no mundo: «a partir do momento em que a experiência – isto é, a abertura ao nosso mundo de facto – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais forma de distinguir um plano das verdades *a priori* e um plano das verdades de facto, o que deve ser o mundo e o que ele é efectivamente»⁶.

⁵ «Nous ne pouvons demeurer dans cette alternative de ne rien comprendre au sujet ou de ne rien comprendre à l'objet. Il faut que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous* de *l'en soi*», M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, p. 100. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «Ph. P.»]

⁶ «À partir du moment où l'expérience, – c'est-à-dire l'ouverture à notre monde de fait, – est reconnue comme le commencement de la connaissance, il n'y a plus le moyen de distinguer un plan des vérités *a priori* et un plan des vérités de fait, ce que doit être le monde et ce qu'il est effectivement», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 266. Evocação da famosa distinção kantiana na *Crítica da Razão Pura* entre o *quid juris* e o *quid facti*. Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, § 13, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 119.

Temos assim que a manifestação do ser como autenticidade é condicionada pela experiência, mas *pode ser* independente da sua descrição racional. Com isto, não queremos afirmar que a validade da experiência não é inteligível, mas sobretudo que ela é instituída a partir do fundo existencial, subjacente a todas as operações de significação. Desta forma, e no trilho assinalado pelo projecto husserliano da *Krisis*, o *saltus mortalis* executado por Merleau-Ponty não procura negar a expressão racional do saber, mas pôr em evidência a sua falência como *causa prima*. Neste sentido, a crise dos fundamentos define-se aqui por uma mesma crença pensada em dois sentidos supostamente dissociados: a crença de que, por um lado, a ciência e, por outro, a filosofia, acreditando evocar o nome da razão pensam ter adormecido a capacidade expressiva do próprio mundo.

Conseguimos compreender com maior acuidade a amplitude desta falência das bases racionais se a relacionarmos com a raiz etimológica da própria noção de crise. No latim imperial *crisis* designava inicialmente a «fase decisiva de uma doença»: a mesma acepção da palavra mantém-se ainda hoje no âmbito da psicologia no sentido de «ter uma crise de nervos», «sofrer uma crise emotiva»⁷. Esta descrição psicológica revela-se aqui de especial interesse, na medida em que a crise da razão sobre a qual nos vamos debruçar põe a descoberto um universo mental rasgado. Este golpe operado contra e no âmbito do próprio saber conduz à formação de dois mitos «antagónicos e cúmplices»⁸, que perspectivam e cindem

⁷ «Crise n. f., d'abord noté *crisim* (XIV^e s.), est emprunté au latin impérial *crisis* [...] au sens de «phase décisive d'une maladie». Le mot latin est emprunté au grec *krisis* «décision, jugement», dérivé de *krinein* «juger» [...] dans sa spécialisation médicale. *Crise* est donc à l'origine un terme médical, qui développera, par extension au domaine psychologique, le sens d'«accès avec manifestations violentes» (av. 1685, *crise de passions* ; 1825, *crise de nerfs*)», Cf. «Crise» in *Le Robert – Dictionnaire historique de la langue française*, p. 952.

⁸ Em «Le philosophe et la sociologie», Merleau-Ponty, com base na ciência sociológica, apresenta-nos as duas vertentes míticas: «Alors que toutes les grandes philosophies se reconnaissent à leur effort pour penser l'esprit *et sa dépendance*, – les idées et leur mouvement, l'entendement et la sensibilité, – il y a un mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation absolue de l'esprit. La philosophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument *délié* la jouissance de soi-même et de ses idées. Par ailleurs, il y a un mythe du savoir scientifique qui attend de la simple notation des faits, non seulement la science des choses du monde, mais encore la science de cette science, une sociologie du savoir (elle-même conçue à la manière empiriste) devant fermer sur lui-même l'univers des faits en y insérant jusqu'aux idées que nous inventons pour les interpréter, et nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes. Ces deux mythes sont antagonistes et complices», M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 2003, p. 160. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «S.»]

o ser, sem nunca lhe poder efectivamente responder. Numa análise ou operação de sobrevoo relativamente à realidade natural, o relato da ciência e o da filosofia, julgaram-se em determinado momento auto-suficientes para procurar segundo os métodos que lhe são próprios um conhecimento duplamente efectivo sobre essa mesma realidade – ou seja, irremediavelmente autistas a respeito da validade do discurso do outro.

Como esclarecimento do que na crise se encontra em causa, detenhamo-nos sobre as suas duas vertentes. Por um lado, o mito da ciência propagado pelo pequeno racionalismo de 1900⁹ revela um empobrecimento do conhecimento acerca do objecto clássico do conhecimento, ou seja, acerca *daquilo que é*. Tal enfraquecimento, que restringe o Ser às suas manifestações exteriores e, por isso, objectivas traça pouco a pouco os contornos de uma deterioração do universo lógico, que transforma a ontologia de carácter geral – aquela que define o ser enquanto aquilo que é – numa ontologia objectivista, ou como Merleau-Ponty a apelida, numa ontologia cientificista, onde a descrição do ser está limitada às suas propriedades objectivas. Esta transformação do universo lógico não pode ser compreendida como conversão, no sentido de transição da totalidade dos pressupostos ontológicos gerais para o *corpus* ontológico da ciência, mas como exclusão, onde o Ser passa a descrever-se exclusivamente pela sua objectividade, ou seja, efectiva-se apenas numa única modalidade de ser possível. O ser do qual a ciência (como conhecimento acerca da *physis*) se ocupava no seio da ciência cartesiana limita-se por exclusão de partes, aliena-se objectivando-se. A ciência, como coincidência entre conhecimento do real e o próprio real acredita um dia poder vir a « [...] transformar numa proposição idêntica e auto-suficiente a

⁹ Merleau-Ponty denomina «pequeno racionalismo» o cenário científico vivido em 1900, que já fora motivo de preocupação para Edmund Husserl quando este denuncia uma crise dos fundamentos no universo das ciências e da filosofia. Para Merleau-Ponty esta crise surge de uma “fossilização” da atmosfera respirada pela ciência cartesiana no século XVII. Daí que o filósofo denomine o pequeno racionalismo como fóssil do Grande Racionalismo do século XVII. Diz-nos o autor: «Si ce rationalisme-là [le petit rationalisme] est pour nous difficile à penser, c’est qu’il était, défiguré, méconnaissable, un héritage, et que nous sommes occupés, nous, de la tradition qui peu à peu l’avait produit. C’était le fossile d’un grand rationalisme, celui du XVII^e siècle, riche d’une ontologie vivante, qui avait déjà déperí au XVIII^e siècle, et dont il ne restait, dans le rationalisme de 1900, que quelques formes extérieures», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 240.

existência própria do mundo»¹⁰, cuja formulação seria aquela de um «grande Processo submetido a um só «axioma gerador»»¹¹ e cujas regras, cedo ou tarde, seria possível descortinar através do pensamento causal.

Pensar que a ciência, como conhecimento finito acerca de um objecto ele mesmo finito, tem acesso directo ao Ser faz-nos acreditar que venha a ser possível libertar o mundo de toda e qualquer dúvida: a finitude de um mundo sem questões adequada a um universo transparente do conhecimento. Esta crença só é possível mediante a certeza de que os meus estados de consciência podem aceder directamente aos objectos, uma vez que a consciência se autentifica como uma secção, entre outras, do próprio mundo. Desta forma, esta ciência dogmática prevalece não obstante o facto de que «um ser que pudesse sentir – no sentido de: coincidir absolutamente com uma impressão ou com uma qualidade – não poderia ter outro modo de conhecimento»¹². O discurso da ciência assenta assim no pressuposto de uma absoluta equivalência ou numa concordância mecânica entre o significante (o mundo que se dá à experiência dos sentidos) e o significado (o estado de consciência pelo qual ele é descrito), onde no final da operação de significação o sujeito não sabe porque é que são verdadeiras as conclusões da experiência do sentir. Por outro lado, a “química mental” do empirismo constrói também uma experiência artificial, desembocando num sujeito e num mundo artificiais.¹³

¹⁰ Merleau-Ponty, em «Partout et nulle part», faz uma seriação dos mitos existentes no seio do pequeno racionalismo, entre eles o mito da *explicação* científica «comme si la connaissance des relations, même étendue à tout l’observable, pouvait un jour transformer en une proposition identique et qui va de soi l’existence même du monde», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 239.

¹¹ «La question entre science et métaphysique était seulement de savoir si le monde est un seul grand Processus soumis à un seul «axiome générateur», dont il ne restait plus, à la fin des temps, qu’à répéter la mystique formule», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 239.

¹² «Un être qui pourrait sentir – au sens de : coïncider absolument avec une impression ou avec une qualité – ne saurait avoir d’autre mode de connaissance», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 36.

¹³ Cf. I. MATOS-DIAS, *A Reflexão. Transparência e Opacidade em Maurice Merleau-Ponty*, dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1987. «Química mental» é uma expressão utilizada por Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la Perception*: «On construit la perception avec des états de conscience comme on construit une maison avec des pierres et l’on imagine une chimie mentale qui fasse fusionner ces matériaux en un tout compact», M. Merleau-Ponty, *Ph. P.*, p. 29.

Num contexto de guerra-fria onde «cada conquista do determinismo era uma derrota do sentido metafísico, cuja vitória exigia a «falência da ciência»»¹⁴, o relato da “razão científica” rivaliza com o da “razão filosófica”. Desta forma, (supostamente) paralelo ao mito da ciência que tenta desembaraçar-se da consciência, como agente subjectivo do conhecimento de que é portador, «há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia já não é uma interrogação. É um corpo de doutrinas feito para assegurar a um espírito absolutamente desligado, a fruição de si mesmo e das suas ideias»¹⁵. Neste sentido, se para o empirismo o mundo como objecto da experiência do conhecimento se dá como transparente, para o intelectualismo, na medida em que este põe o acento na descrição das leis de constituição do mundo por um sujeito constituinte absoluto que se encontra fora dele, é a consciência que se dá como transparente. Trata-se na perspectiva de Merleau-Ponty de uma «consciência de sobrevoos», de um sujeito supra-mundano que não vive no mundo que pretende significar e, neste sentido, a sua experiência só pode ser compreendida como desenraizamento relativamente ao objecto por ele descrito. O sujeito intelectualista parte do mesmo mundo descrito pelo empirismo, pretendendo voltar a fundá-lo a partir de uma razão transparente para finalmente regressar a ele. A razão é aqui transparente porque acredita que está na posse de todas as leis de constituição do objecto que define.

Neste sentido, mesmo se Merleau-Ponty, enquanto filósofo, se sente mais próximo da vertente intelectualista do conhecimento, não se ilude quanto ao facto de que «fica sempre, no intelectualismo, algo do empirismo que ele supera, como que um empirismo recalcado»¹⁶. Torna-se assim necessário, segundo ele, compreender que há uma relação original entre nós e a realidade que nos envolve, que apesar de poder ser tematizada não pode ser petrificada. Esta intimidade, ao mesmo tempo actual e em latência, requer um fundamento pré-

¹⁴ «Chaque conquête du déterminisme était une défaite du sens métaphysique, dont la victoire exigeait la «faillite de la science»», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 240.

¹⁵ M. MERLEAU-PONTY, S., p. 160. [Para confrontação com o texto original remetemos para a nota 7 deste mesmo trabalho]

¹⁶ «Il reste toujours, dans l'intellectualisme, quelque chose de l'empirisme qu'il surmonte, et comme un empirisme refoulé», M. MERLEAU-PONTY, S. C., p. 202.

objectivo da natureza que evidencie que «o percebido é apreendido de uma maneira indivisível como «em si», isto é, como dotado de um interior que eu nunca acabarei de explorar, e como «para mim», isto é, como dado em pessoa através dos seus aspectos momentâneos»¹⁷, ou ainda, *em si*, como possibilidade de apreensão de um conhecimento *efectivo* acerca de uma realidade experimentada e *para nós*, como possibilidade de que tal apreensão possa ser integrada na vida da consciência. Por outro lado, devemos ter em consideração que «a ciência é apenas uma parte da nossa experiência, e a filosofia deve poder ocupar-se de toda a experiência»¹⁸, pois a ciência não é capaz de estabelecer uma teoria objectiva da percepção, na medida em que é neste regime perceptivo que se encontra ancorada.

¹⁷ «Le perçu est saisi d'une manière indivisible comme «en soi», c'est-à-dire, comme doué d'un intérieur que je n'aurai jamais fini d'explorer, et comme «pour moi» c'est-à-dire comme donné en personne à travers ses aspects momentanés», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 201.

¹⁸ «La science n'est qu'une partie de notre expérience, et la philosophie doit pouvoir s'occuper de toute expérience», M. MERLEAU-PONTY, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002, p. 56. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «U. A. C.»]

1. 2. A racionalidade cindida

«La perception ainsi appauvrie devient une pure opération de connaissance, un enregistrement progressif des qualités et de leur déroulement plus coutumier, et le sujet percevant est en face du monde comme le savant en face de ses expériences. Si au contraire nous admettons que toutes ces «projections», toutes ces «associations», tous ces «transferts» sont fondés sur quelque caractère intrinsèque de l'objet, le «monde humain» cesse d'être une métaphore pour redevenir ce qu'il est en effet, le milieu et comme la *patrie* de nos pensés.»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 48.

Quando mencionamos nesta dissertação o termo psicanalítico de *Spaltung*, nunca referido por Merleau-Ponty ao longo da sua obra, fazemo-lo por analogia à crise da razão manifestada na alternativa entre empirismo e intelectualismo. Pretendemos através desta noção que denuncia uma cisão no contexto da vida psíquica demonstrar que, à semelhança do que se passa na mente do doente esquizofrénico, coexistem no universo do saber duas correntes de pensamento que, ao ignorarem-se uma à outra, contribuem para a cisão deste mesmo universo. A crise denunciada por Merleau-Ponty e na qual a razão se encontra mergulhada pode ser analisada, segundo nós, através desta mesma cisão, dissociação ou discordância, ou seja, sinónimos da própria *Spaltung*. Por *Spaltung*, entendamos aqui, a característica fundamental do desvio esquizofrénico descrito por Eugen Bleuler, o qual comporta dois momentos que estão intrinsecamente ligados: o primeiro, a *Zerspaltung* primária, identifica uma «desagregação, um verdadeiro estilhaçamento», e é responsável por «um relaxamento primário da textura associativa»¹⁹, estando por isso na origem das

¹⁹ LAPLANCHE e PONTALIS descrevem os dois momentos da *Spaltung* esquizofrénica de Bleuler: «[...] la *Spaltung*, en tant qu'elle implique le renforcement de groupes associatifs, est secondaire à un déficit

formações dissociativas que serão depois sistematizadas em «complexos ideativos determinados» pela *Spaltung* propriamente dita, que se determina pela «clivagem do pensamento em diferentes agrupamentos»²⁰.

Nesta linha de análise, se o panorama da crise da razão pode ser para nós diagnosticado como “esquizofrénico” é porque na unilateralidade autista do cientista ou do filósofo está patente na conduta própria do esquizofrénico, na medida em que este «na sua pretensão só sonha com os seus desejos» e «o que poderia impedir a sua realização não existe para ele»²¹. A tentativa constante de pôr à distância todo o obstáculo que possa interpor-se entre o afecto e o seu objecto respectivo é responsável pela formação de novos complexos ideativos²², cujos elos (mais afectivos do que lógicos) passam por cima do obstáculo real. Esta supressão da dificuldade efectiva dá-se em proveito de uma ligação que oferece ao esquizofrénico uma maior satisfação representativa e, quanto maior for o desejo, mais o complexo tende a ganhar independência própria e se afasta daquilo que seria a normalidade.

O mesmo se passa no contexto do saber: a racionalidade encontra-se cindida. Ambas as vertentes do conhecimento, a empirista e a intelectualista, só conseguem manter os seus discursos situando-se no plano da dissociação, ou seja, ignorando-se mutuamente e, mais grave ainda, ignorando que aquilo para o

primaire qui est une véritable désagrégation du processus mental. Aussi bien Bleuler différencie-t-il deux moments de la *Spaltung* : une *Zerspaltung* primaire (une désagrégation, un véritable éclatement) et une *Spaltung* proprement dite (clivage de la pensée en différents groupements)» e citam Bleuler «La *Spaltung* est la condition préalable de la plus part des manifestations plus compliquées de la maladie ; elle imprime son sceau particulier à toute la symptomatologie. Mais, derrière cette *Spaltung* systématique en complexes idéatifs déterminés, nous avons trouvé, antérieurement, un relâchement primaire de la texture associative qui peut conduire à une *Zerspaltung* incohérente de formations aussi solides que les concepts concrets. Dans le terme de schizophrénie j’ai visé ces deux sortes de *Spaltung* dont les effets souvent se fondent ensemble», J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de Psychanalyse*, p. 435.

²⁰ J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de Psychanalyse*, p. 435. [Para confrontação com o texto original remetemos para a nota precedente]

²¹ Laplanche e Pontalis citam Eugen Bleuler: « [...] le schizophrène dans sa prétention ne rêve que de ses désirs; ce qui pourrait empêcher leur réalisation n’existe pas pour lui», BLEULER, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig und Wien, 1911, p. 293 *apud* J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, «Schizophrénie» in *Vocabulaire de Psychanalyse*, p. 434.

²² No contexto psicanalítico, por “complexo ideativo” compreende-se o conjunto de representações, a junção de ideias ou as lembranças com relação à vida interior do sujeito ou a acontecimentos exteriores, ou seja, o «conjunto organizado de representações e de lembranças com forte teor afectivo, parcialmente ou totalmente inconscientes». No contexto de uma cisão do universo da razão, um complexo ideativo seria responsável pela formação do aparelho crítico por um lado das ciências, e, por outro, da filosofia, ou seja, pela sua representação do mundo.

qual tendem é mais profundo do que a experiência objectiva com que o descrevem. A discordância dos discursos acerca da natureza está associada à deterioração do universo do saber e deixa-se assim compreender pela «subsistência lado a lado de agrupamentos de representações independentes uma das outras»²³, que no contexto da crise da razão correspondem às regiões autónomas da análise científica e da especulação filosófica. A primeira, visando unicamente a apreensão do objecto-mundo natural, passa por cima da capacidade de determinação da consciência e neutraliza-a, na medida em que a agrega ao próprio objecto de conhecimento; a segunda, obcecada pelo domínio da consciência concede ao mundo apenas uma exterioridade relativa que no limite (idealismo radical) é possível ser aniquilada através de uma representação do mundo na interioridade da reflexão que para ele se dirige. A deterioração do universo mental coloca-nos perante o facto de uma racionalidade cindida, onde por um lado, temos a expressão da razão microscópica do cientista, que se pensa coincidência imediata com um *em si* que também a engloba; e, por outro, temos como ponto de partida uma razão absoluta que constitui a totalidade do mundo como um somatório de representações que dele possamos ter.

A radicalidade desta alternativa cinde o universo do saber ora tornado conteúdo *para um sujeito*, ora pensamento *num* objecto²⁴. A justaposição dos complexos ideativos filosófico e científico é o eco fundamental do fim da «harmonia pré-estabelecida»²⁵ entre um discurso do sujeito e do objecto no seio do Grande Racionalismo do século XVII, «esse momento privilegiado onde o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram ter encontrado um fundamento comum»²⁶. Para Merleau-Ponty, numa época – a da ciência

²³ A *Spaltung* bleuleriana é aproximada do sentido do inconsciente freudiano: «[...] la subsistance côte à côte de groupements de représentations indépendants les uns des autres», E. BLEULER, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, p. 296 apud J. LAPLANCHE e B. PONTALIS, *Vocabulaire de Psychanalyse*, p. 435.

²⁴ «Pensamento *num* objecto», na medida em que o empirismo tende a enunciar a consciência como parte integrante do próprio mundo. O sujeito do conhecimento é aqui uma parte constitutiva do mundo, ou seja do próprio objecto do conhecimento.

²⁵ É com esta expressão de Leibniz que Einstein define o diálogo entre o real e a especulação, ou seja entre objecto e sujeito.

²⁶ Merleau-Ponty descreve o século XVII como «ce moment privilégié où la connaissance de la nature et de la métaphysique ont cru trouver un fondement commun. Il a créé la science de la nature et n'a pourtant

cartesiana – onde não havia motivo para distinguir, no seio de um mesmo universo lógico, uma razão experimental de uma razão especulativa, o sucesso do diálogo entre a análise e a especulação muito se ficou a dever à mediação do infinito positivo de Descartes. Este infinitamente infinito, esta totalidade, conseguiu soldar sem fundir «a existência efectiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós que, ao contrário, é contínua e finita»²⁷, o mesmo é dizer, a natureza enquanto exterioridade em si e a consciência como interioridade para mim.

Desta forma, o Grande Racionalismo conseguiu pensar em conjunto a natureza e a consciência, tendo como fundo uma «ontologia viva», que compreende o objecto da ciência da natureza sem transformá-lo no cânon da totalidade do universo ontológico. O ser objectivo descrito por aquele que Merleau-Ponty apelida de «pequeno racionalismo de 1900» é, na realidade, uma degenerescência do objecto clássico do universo do saber a que se dedicava a ciência cartesiana. O Ser enquanto *aquilo que é*, i. e. objecto de uma ontologia de carácter geral, podia ser descrito no domínio da ciência sem que essa descrição o limitasse, uma vez que, «o objecto da ciência [era] um aspecto ou um grau do Ser». Merleau-Ponty sugere também que «talvez através dele [do objecto da ciência] aprendamos a conhecer o poder da razão»²⁸, uma vez que a sobreposição entre o discurso da filosofia e o discurso da ciência só pode ser compreendida como movimento instituinte da razão especulativa a partir da modulação do Ser já instituída pela razão do real. As descobertas da ciência eram o ponto de partida da razão do filósofo e a especulação deste motivava novas hipóteses a serem abordadas pela razão do cientista. Esta consonância entre a razão filosófica e a razão científica só foi possível porque a ciência reconheceu que a objectividade

pas fait de l'objet de la science le canon de l'ontologie. Il admet qu'une philosophie surplomb la science, sans être pour elle une rivale. L'objet de science est un aspect ou un degré de l'Être ; il est justifié à sa place, peut-être même est-ce par lui que nous apprenons à connaître la pouvoir de la raison. Mais ce pouvoir ne s'épuise pas en lui», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 240.

²⁷ Merleau-Ponty diz-nos que é no seio do acordo entre exterior e interior por meio do infinito positivo cartesiano que «communiquent ou que se soudent l'une sur l'autre l'existence effective des choses *partes extra partes* et l'étendue pensée par nous qui, au contraire, est continue et infinie», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 241.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, S., p. 240. [Para confrontação com o texto original remetemos para a nota 20]

que ela pode oferecer à descrição do Ser não o esgotava por completo e, ao mesmo tempo, a filosofia admitiu que a sua descrição do Ser só pode surgir como desenvolvimento da descrição científica: daí que a subjectividade filosófica não neutralizasse a objectividade da ciência, mas a incluísse em si mesma. Compreender que a razão científica é o ponto de partida da razão especulativa e que esta surge apenas como maturação da primeira torna-se assim numa das condições de possibilidade para voltar a fundamentar a relação entre consciência e natureza, pois como defende Merleau-Ponty «o filósofo profissional não está desqualificado para reinterpretar factos que ele próprio não observou se esses factos dizem outra coisa e mais do que o cientista viu neles»²⁹.

No seio da ontologia de carácter geral respirada pelo Grande Racionalismo, a Natureza, como *em si*, contém todas as possibilidades de Ser e, por isso, todas as relações que possamos ter com Ele, nele devem estar fundadas. Com base num acordo tácito entre a especulação e o real, o conhecimento refere-se a um “infinito positivo”, absoluto, sem limites, que desempenha o papel do mesmo Ser total. A adequação imediata entre o domínio da ciência cartesiana e o da filosofia só é quebrada sob a ameaça da instauração de uma nova escolástica³⁰. Na nossa perspectiva, foi perante esta ameaça, que a esquizofrenia, enquanto «deterioração intelectual e afectiva»³¹ do universo da razão, teve lugar. O universo lógico bifurca-se, mas continua preso a uma mesma raiz não confessada³². O Ser permanece como objecto de conhecimento, mas foi obrigado

²⁹ Em «Le philosophe et la sociologie», Merleau-Ponty, diz-nos que, na medida em que a investigação sociológica está enraizada na nossa experiência de sujeitos sociais e que ela entende a filosofia, não só como notação dos factos mas como a sua compreensão, a interpretação sociológica é já filosófica. Daí que «le philosophe professionnel n'est pas disqualifié pour réinterpréter des faits qu'il n'a pas lui-même observés si ces faits disent autre chose et plus que ce que le savant y a vu», M. MERLEAU-PONTY, S., p. 165.

³⁰ Merleau-Ponty justifica a ruína progressiva do infinito absoluto cartesiano nos seguintes termos: «La conviction même de saisir dans l'évidence intérieure les principes selon lesquels un entendement infini a conçu ou conçoit le monde, qui avait soutenu l'entreprise des cartésiens et avait paru longtemps justifiée par les progrès de la science cartésienne, un moment est venu où elle a cessé d'être un stimulant du savoir pour devenir la menace d'une nouvelle scolastique», M. MERLEAU-PONTY, S., pp. 245-246.

³¹ Laplanche e Pontalis caracterizam o agravamento da esquizofrenia por uma ««détérioration» intellectuelle et affective» do indivíduo, J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de Psychanalyse*, pp. 433-434.

³² Como veremos no ponto seguinte, esta raiz comum é a natureza, não como natureza-objecto, mas como abrigo de toda a nossa facticidade.

a abandonar a atmosfera de generalidade que o envolvia e a circunscrever-se apenas ao âmbito da objectividade ou da subjectividade: assim se compreende a constituição de uma ontologia cientificista ou de uma filosofia idealista saída do empobrecimento do universo ontológico cartesiano no qual os discursos filosóficos e científicos eram compreendidos. A não-aceitação de uma referência comum faz com que aquilo que o ser ganha, por um lado, em objectividade e, pelo outro, em subjectividade perca na sua totalidade em essência: o discurso empirista ignora a consciência do objecto da natureza enquanto que o discurso intelectualista nega a natureza do objecto da consciência. O pensamento objectivo e causal minou o discurso acerca do Ser e, se no plano do realismo, o objecto é tomado como pura exterioridade, como *partes extra partes*; no plano do intelectualismo, a circunscrição da totalidade da realidade exterior aos limites da interioridade da consciência faz com que «não [haja] nada no mundo que seja estranho ao espírito», sendo o mundo definido como «o conjunto das relações objectivas trazidas pela consciência»³³.

Poder-se-ia pensar que o abandono do infinito positivo cartesiano está na base da emancipação da razão científica relativamente à razão filosófica e, por conseguinte, à sua distanciação, no entanto, o infinito cartesiano é apenas um rosto representativo do Ser Total. Por isso, Merleau-Ponty não pensa que um regresso ao infinito absoluto de Descartes possa justificar e legitimar a reformulação do acordo entre objectividade e subjectividade. Desta forma, diz-nos que «a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução»³⁴, mesmo que enquanto intermediário na relação entre sujeito e objecto, ele faça com que o *cogito* seja capaz de alcançar, através de um conhecimento claro e distinto das coisas, os princípios segundo os quais um entendimento infinito criou o mundo. Os progressos a nível científico e filosófico revelaram que não há

³³ Merleau-Ponty descreve desta forma a natureza para o pensamento criticista: «Il n'y a donc pas de nature physique au sens que nous venons de donner à ce mot, rien dans le monde qui soit étranger à l'esprit. Le monde est l'ensemble des relations objectives portées par la conscience», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 1.

³⁴ « [...] si le passage à l'infiniment infini ne nous paraît pas être la solution, c'est seulement que nous reprenons plus radicalement la tâche dont ce siècle intrépide avait cru s'acquitter pour toujours », M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 246.

maneira de provar a infinidade do universo, e que, por outro lado, a consciência deve resignar-se à sua própria finitude, único solo a partir do qual todo o conhecimento pode ser fundado. O autor lamenta apenas que o abandono do infinitamente infinito cartesiano se tenha reflectido numa perda de inocência perante a aquisição do conhecimento, uma vez que «há uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito»³⁵.

Se, por um lado, não podemos ignorar que foi com base nesta ingenuidade do pensar – não o infinito, mas tendo-o como fundo –, que assistimos a uma maturação do olhar; por outro lado, devemos pensar o seu abandono como necessário, na medida em que constituiu «um progresso de consciência e de experiência»³⁶ relativamente à atmosfera respirada no século XVII. Não obstante, mesmo que o abandono do infinito cartesiano não implique necessariamente uma decadência das formas de pensar o mundo, ele esteve sem dúvida na base da ruptura do compromisso entre o discurso do real e o discurso especulativo acerca do mesmo Ser, agora restringido à sua modalidade objectiva *ou* à sua variação subjectiva. Como consequência deste divórcio, temos a confrontação com um universo racional dilacerado onde deixa de ser possível que um mesmo homem se dedique simultaneamente à filosofia e à ciência³⁷, ainda que o cientista e o filósofo sintam e percepcionem o mesmo mundo.

Se tivermos apenas em conta os resultados que a consciência e a natureza alcançaram – independentemente uma da outra – após a cisão do universo da razão habitado pelo século XVII, não conseguimos ver o alcance da crise em que os séculos seguintes o mergulharam. Se na origem deste fracasso dos pressupostos racionais – que Merleau-Ponty aponta tanto em «Einstein et la crise de la raison» ou em «Partout et nulle part» – está a confusão ora entre «procura de objectividade» e «pensamento objectivista», ora entre «subjectividade» e

³⁵ «Il y a une manière innocente de penser *à partir* de l'infini, qui a fait le grand rationalisme et que rien ne nous fera retrouver», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 244.

³⁶ «Ce qui nous sépare du XVIIe ce n'est pas une décadence, c'est un progrès de conscience et d'expérience», MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 244.

³⁷ «Qu'on ne voit pas de nostalgie dans ces mots. Sinon celle, paresseuse, d'un temps où l'univers mental n'était pas déchiré, et où le même homme pouvait, sans concessions ni artifice, se vouer à la philosophie, à la science (et, s'il le souhaitait, à la théologie)», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 244.

«pensamento abstracto», compreendemos porque é que o autor diz que esta crise não pode ser solucionada com a passagem da tese à antítese, isto é, com a substituição das premissas de um realismo empirista pelas de um idealismo intelectualista. Ambas as doutrinas são insuficientes na medida em que ignoram a amplitude da experiência perceptiva e a restringem aos seus contornos objectivos sem nunca darem conta da fecundidade e da opacidade subjacente à vivência do mundo.

Neste sentido, tanto a expressão realista como a idealista tende a instituir-se como unilateral, ora ocupando-se exclusivamente das manifestações externas ora das internas do Ser natural: o mundo como axioma totalizador de uma realidade bruta ou como passível de ser constituído por uma consciência diáfana. O desejo do cientista e do filósofo que a natureza se expresse através de uma razão transparente está portanto na base da criação de dois tipos de discursos: um que privilegia a forma como o objecto se dá a um sujeito que faz parte dele; outro que privilegia a capacidade do sujeito acósmico constituir esse mesmo objecto. No caso da razão científica, o objecto é um mundo sem reservas, completamente transparente e o cientista não compreende que o mundo não está à nossa frente, mas que nos envolve ao mesmo tempo que nos situa nele e que, por isso, a única atitude que podemos ter *nas* coisas é «inspeccioná-las tacteando a partir de fora, abordando-as por procedimentos oblíquos, interrogá-las como pessoas»³⁸, que «o vigor da razão está ligado ao renascimento de um sentido filosófico que, sem dúvida, justifica a expressão científica do mundo, mas na sua ordem, no seu lugar no todo do mundo humano»³⁹.

No que diz respeito à razão especulativa, Merleau-Ponty defende que análise intelectualista, ainda que pareça «menos falsa que abstracta»⁴⁰ não oferece melhores expectativas no que respeita à compreensão do objecto do

³⁸ « [...] nous ne pouvons ni ne pourrions nous installer au centre des être physiques et même mathématiques, [...] il faut les inspecter en tâtonnant, du dehors, les aborder par procédés obliques, les interroger comme des personnes », M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 244.

³⁹ Merleau-Ponty termina «Einstein et la crise de la raison» dizendo « [...] la vigueur de la raison est liée à la renaissance d'un sens philosophique qui, certes, justifie l'expression scientifique du monde, mais dans son ordre, à sa place dans le tout du monde humain », M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 321.

⁴⁰ «L'analyse intellectualiste, ici comme partout, est moins fausse qu'abstraite», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 157.

conhecimento, na medida em que «a constituição do mundo tal como ele a concebe é uma mera cláusula de estilo: a cada termo da descrição empirista, acrescenta-se o índice «consciência de...». Subsumimos todo o sistema da experiência – mundo, corpo próprio, e eu empírico, – a um pensador universal responsável pelo transporte as relações dos três termos»⁴¹. Neste sentido, o realismo empirista ignora o verdadeiro sujeito de percepção, na medida em que o substitui por uma «subjectividade dissimulada»⁴²; e o idealismo intelectualista tenta reduzir toda a exterioridade à interioridade da reflexão constitutiva desse mesmo mundo. Desta forma, «é inevitável que a ciência no seu esforço geral de objectivação venha a representar o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos eles próprios definidos pelas suas propriedades físico-químicas e que procure reconstruir, a partir desta base, a percepção efectiva e fechar o ciclo do conhecimento científico, descobrindo as leis segundo as quais se produz o próprio conhecimento, fundando uma ciência objectiva da subjectividade»⁴³. Por outro lado também parece inevitável que a filosofia procure fundar uma ciência subjectiva da objectividade, na medida em que a tónica é colocada do lado do sujeito.

Em suma, no palco de uma doença dissociativa da razão como crise da totalidade do *logos*, a tensão entre sujeito e objecto foi anulada quando o pensamento realista decapitou o sujeito da percepção e o pensamento idealista transformou o objecto de percepção num fantasma da consciência constitutiva. O

⁴¹ «La constitution du monde telle qu'il [l'intellectualisme] la conçoit est une simple clause de style : à chaque terme de la description empiriste, on ajoute l'indice «conscience de...». On subordonne tout le système de l'expérience, – monde, corps propre, et moi empirique, – à un penseur universel chargé de porter les relations des trois termes», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 252.

⁴² «Si [...] nous nous retournons [...] vers l'expérience perceptive, nous remarquons que la science ne réussit à construire qu'un semblant de subjectivité: elle introduit des sensations qui sont des choses, là où l'expérience montre qu'il y a déjà des ensembles significatifs, elle assujettit l'univers phénoménal à des catégories qui ne s'entendent que de l'univers de la science», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 34.

⁴³ «Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques, cherche à reconstruire sur cette base la perception effective et à fermer le cycle de la connaissance scientifique en découvrant les lois selon lesquelles se produit la connaissance elle-même, en fondant une science objective de la subjectivité», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 33.

mundo descrito pelo pensamento filosófico torna-se cada vez mais um ideal sem corpo, uma alucinação; e um conteúdo sem alma, uma mumificação, quando descrito pelo discurso científico. Parece assim que o progresso que Merleau-Ponty aponta, por um lado, ao nível da consciência e, por outro, ao nível da natureza se institui como deterioração da relação que ambas mantinham no universo do conhecimento em geral: deterioração do campo intelectual no que respeita à descrição do objecto da experiência (empirismo) e deterioração do campo afectivo relativamente ao sujeito dessa mesma experiência (intelectualismo). Os discursos realista e idealista, à medida que se emancipam um do outro, desviam-se também do objecto comum inicialmente visado, manifestando (tal como no comportamento do esquizofrénico) um «desapego ao lugar da realidade com curvar-se sobre si mesmo e predominância de uma vida interior largada às produções fantasmagóricas»⁴⁴. Estas produções próprias de um comportamento autista são fantasmagóricas por causa da sua emancipação – daí o progresso que Merleau-Ponty apontava relativamente à natureza e à consciência –, por um lado voluntária no que diz respeito uma à outra, mas sobretudo involuntária no que respeita ao objecto a que pretendem aceder, ou seja, à fonte primordial da qual todo o conhecimento pode jorrar. Em nome desta emancipação, cada uma das modalidades da razão, tenta descrever a totalidade da realidade independentemente dos obstáculos que se impõem a essa mesma descrição. Neste sentido, o obstáculo – a evidência de que a natureza para a qual cada um dos discursos se dirige não é total, mas sectária – é ignorado e a “produção fantasmagórica” constitui-se em benefício da conservação da coerência de cada um dos discursos, mesmo se cientistas e filósofos são «incapazes de traduzir as suas aspirações senão por um verdadeiro naufrágio da razão»⁴⁵.

⁴⁴ J. LAPLANCHE e J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de Psychanalyse*., pp. 434-435. [Para confrontação com o texto original remetemos para a nota 27]

⁴⁵ Elisabeth Roudinesco e Michel Plon referem-se aqui aos «jovens da sociedade burguesa» do final do século XIX, que «révoltés contre leur époque ou leur milieu mais incapables de traduire leurs aspirations autrement que par un véritable naufrage de la raison», E. ROUDINESCO e M. PLON, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard, 2006, p. 961.

CAPÍTULO II

PERCEPÇÃO E OPACIDADE

A crise dos fundamentos encontra-se, como vimos, associada à ruptura do diálogo entre sujeito e objecto subjacente à petrificação das formas do grande racionalismo. Nesta linha de investigação, nem o intelectualismo nem o empirismo conseguem dar conta do alicerce sensível comum à pesquisa que dirigem ao mundo e, por isso, este último aparece-nos sublimado nas suas formulações teóricas. Partimos por isso do princípio que a solução para a crise do universo do saber se encontra aquém da oposição sujeito-objecto, ou seja, no vestígio sensível de uma pré-objectividade e de uma pré-subjectividade apreendido, junto da transcendência opaca do *Lebenswelt*, i. e. no seio da experiência perceptiva. Apenas a fenomenologia como filosofia radical pode devolver à reflexão o fundo não reflectido que ela alberga sem o saber – o mundo percebido como matriz de toda a experiência expressiva. É neste sentido que a redução husserliana será retrabalhada pelo fenomenólogo francês tendo em conta, por um lado, o abandono do privilégio da consciência transcendental na tematização do mundo e, por outro, a integração da atitude natural como fundo da própria reflexão, abarcando por isso a percepção – ora no seu modo de ser natural ora analítico – todo o processo do conhecimento. A percepção institui-se assim como uma “via iniciática” que pressupõe uma *fé perceptiva* na atitude natural, na estrita medida em que esta nos remete para a espontaneidade da nossa vida no mundo.

O primeiro momento deste capítulo dedica-se, portanto, à elucidação do sentido de natureza como meio sensível onde toda a experiência se dá como possível. Num segundo momento, traçado na crítica merleau-pontiana à redução husserliana, pretendemos compreender a relação entre sentir e pensar, entre irreflectido e reflexão subjacentes aos dois momentos da redução fenomenológica. E, por fim, estaremos prontos para abordar o fenómeno de percepção como acto primordial de uma reflexão-sobre-um-irreflectido.

2.1. A Natureza em questão

«Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'où l'idée de d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte»

MERLEAU-PONTY, N., p. 20.

O alheamento progressivo operado pelas ciências (da natureza e do espírito) relativamente à natureza, enquanto matéria-prima e sítio próprio do conhecimento obriga a uma prospecção, que tenha em vista a recuperação do sentido de natureza ali onde ela se dá a ver. Perguntar pela verdadeira natureza do *Ser bruto e selvagem* revela-se crucial nesta investigação, uma vez que «a experiência perceptiva nos mostra [...] que o ser é sinónimo de ser situado»⁴⁶. Desta forma, é graças à exploração merleau-pontiana de um "meio vivo", antes de toda a tese, por um sujeito ainda "inconsciente" de si mesmo, que a articulação

⁴⁶ «L'expérience perceptive nous montre [...] que l'être est synonyme d'être situé», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 300.

entre percepção como espontaneidade e memória sensível como passividade pode fugir à coagulação de um sentido meramente representativo. Se tanto as operações de significação empiristas como intelectualistas não conseguem escapar ao modelo da representação objectiva é necessário procurar aquém da relação sujeito-objecto a forma como uma nova articulação se pode dar. A recuperação de um novo sentido da e na Natureza torna-se assim essencial para uma redefinição do campo da experiência e dos termos nela implicados.

A fenomenologia husserliana em muito contribuiu para uma significação mais aberta do verdadeiro sentido da natureza enquanto fenómeno de todas as nossas operações de significação. Contudo, a interpretação que Merleau-Ponty faz do pensamento fenomenológico é de certa forma desestabilizadora: num misto de «rejeição e de reivindicação» ela progride conforme a orientação e o desenvolvimento da análise das preocupações subjacentes à pesquisa do autor. À medida que a maturação do seu projecto filosófico pede novas resoluções, a emancipação relativamente à fenomenologia torna-se cada vez mais necessária e urgente. Numa primeira fase, a leitura que Merleau-Ponty faz da obra husserliana é reveladora das preocupações fenomenológicas implícitas ao seu trabalho de investigação. No entanto, as contradições que pouco a pouco nela encontra, inauguram novas vias explorativas, levantando novos problemas que o motivam a procurar um outro tipo de resposta ainda não contemplado por Husserl. É com base nesta conjuntura dialógica entre os dois pensamentos que Renaud Barbaras defende que «a discussão com Husserl é, para Merleau-Ponty, um modo privilegiado de conquista do seu próprio pensamento e a leitura merleau-pontiana é portanto seguramente muito esclarecedora quanto ao pensamento do próprio Merleau-Ponty». No entanto, precisamos de ter em conta, que se «esta leitura [está] ao serviço da elaboração de um pensamento original», tal «não significa que Merleau-Ponty só tenha encontrado em Husserl aquilo que ele lá pôs, o que aliás deixaria sem resposta a questão dos motivos da escolha deste autor»⁴⁷. O que significa que, independentemente da rejeição ou da reivindicação que

⁴⁷ Cf. R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, p. 63.

Merleau-Ponty possa exprimir no que diz respeito à fenomenologia husserliana, esta enquanto reflexão que se propõe recuperar as essências na reflexão, inscreve-se como resposta à cisão do universo da razão.

Na sua integralidade, a obra husserliana inscreveu-se como alternativa aos dois mitos da razão propagados no palco europeu. A Europa encontra-se aqui visada pelas suas raízes especulativas, uma vez que foi nela que surgiu «uma *atitude de tipo novo* dos indivíduos para com o mundo circundante»⁴⁸, a que os Gregos chamaram Filosofia. Se a Filosofia, nos seus primórdios se definia como «Ciência Universal, ciência do todo mundano, da unidade total de tudo aquilo que é»⁴⁹ e, por isso se orientava para a explicitação do mundo enquanto ser total, a particularização de que foi alvo obrigou à sua ramificação em secções cada vez mais especializadas num determinado aspecto desse mesmo ser. Compreende-se que à medida que o universo filosófico era despedaçado, a totalidade para a qual inicialmente ele se dirigia redefinia-se entre materialidade e imaterialidade: aquilo que no ser era explícito e aquilo que nele obrigava a uma aproximação de uma outra ordem. Tornando-se a plataforma de descolagem para alternativas viáveis à abordagem compreensiva da realidade, o ser essencialmente filosófico torna-se progressivamente menos sensível e mais espiritual. A visão sobre a natureza inicialmente englobante dirige-se cada vez menos para o mundo e cada vez mais para o mundo das ideias ou, digamos, para a «ideia de mundo».

Na medida em que a obra husserliana chama a atenção para a necessidade de uma nova abordagem da natureza, ela torna evidente a crise que envolve os fundamentos da experiência, enquanto cisão do modo de doação de sentido. *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, mais conhecida por “Conferência de Viena”, dá-nos a conhecer uma vertente terapêutica da fenomenologia, na medida em que parte do pressuposto de que a Europa está

⁴⁸ Na conferência de Viena, Husserl diz-nos que foi na Europa, mais precisamente na Grécia que: «in ihr erwächst eine *neuartige Einstellung* einzelner zur Umwelt», E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1954, p. 321.

⁴⁹ Escreve Husserl, Filosofia «richtig überetzt, in dem ursprünglichen Sinn, besagt das nichts anderes als universale Wissenschaft, Wissenschaft vom Weltall, von der Alleinheit alles Seienden», E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», p. 321.

doente, não a Europa enquanto continente físico, mas a Europa enquanto coisa espiritual. Por isso o autor chama a atenção para a necessidade de uma ciência médica que estude os sintomas patológicos por detrás da crise da razão. Para ele, é essencial ter em conta que «manifestamente, há também para as comunidades, para os povos e para os estados, uma diferença entre florescimento vigoroso e definhamento, por conseguinte, uma diferença entre saúde e doença»⁵⁰. No limiar deste definhamento encontramos, segundo Husserl, o desenraizamento espiritual da abordagem do "objecto do conhecimento". Esta falta de bases espirituais deve-se em primeira instância ao abandono da "representação do mundo" clássica: o mundo dos gregos, longe do sentido objectivo do nosso mundo, é o «mundo circundante» que valia como «efectividade natural». O mundo sobre o qual agem as ciências da natureza é este mesmo mundo circundante que vale como uma «formação espiritual em nós e na nossa vida histórica», no sentido em que elas surgiram como braços da própria Filosofia, enquanto ciência daquilo que é. Por isso, «é um contra-senso olhar a natureza circum-mundana como em si mesma alheia ao espírito e, em consequência, alicerçar as Ciências do Espírito nas Ciências da Natureza de modo a, pretensamente, torná-las exactas»⁵¹.

Se na base da crise do universo mental, Husserl assinala um desenraizamento espiritual na abordagem científico-filosófica do mundo enquanto *Umwelt*, Merleau-Ponty vê o esquecimento metodológico do seu suporte sensível do fenómeno-natureza. A existência da natureza, enquanto ser que ao mesmo tempo se opõe e torna possível a minha própria existência, não precisa de uma fundamentação transcendental para existir enquanto tal se essa mesma teorização não for alicerçada numa experiência perceptiva. A tematização do mundo deve ser capaz de atender ao carácter sensível da realidade que se dá através da percepção natural. Por outro lado devemos compreender que o mundo enquanto mundo existe fora daquilo que eu posso pensar dele e, neste caso, a

⁵⁰ «Offenbar besteht nun der Unterschied zwischen kraftvollem Gedeihen und Verkümmern, also, wie man auch sagen kann, von Gesundheit und Krankheit, auch für Gemeinschaften, für Völker, für Staaten», E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», p. 315.

⁵¹ «[...] umweltliche Natur als in sich Geistesfremdes anzusehen und demzufolge Geisteswissenschaft durch Naturwissenschaft unterbauen und so vermeintlich exact machen zu wollen, ist ein Widersinn», E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», p. 317.

reflexão deve aparecer apenas como uma possibilidade expressiva entre outras dessa mesma existência real. Assim, a ciência – como totalidade do campo do saber – portadora de um rigor sensivelmente desenraizado construiu pouco a pouco, não uma ideia fora, longe ou em margem da natureza, mas à sua superfície. Contudo, como Cézanne lembra a Paul Gasquet, «a natureza não é em superfície; ela é em profundidade»⁵² e, se queremos compreender o alcance da crise do universo do conhecimento, é necessário ter em conta que o fracasso metodológico tanto da ciência como da filosofia, não só põe em evidência uma crise da razão como ainda uma crise mais profunda que assenta sobre os fundamentos mesmos da experiência. Não podemos pensar que a decadência dos fundamentos da experiência seja segunda ou que venha depois da crise da razão. Ambas coexistem e contribuem para a incompreensão, tanto a nível do sensível como do racional, do pretensso "objecto" sobre o qual incidem todos os nossos esforços de determinação – ou seja, a própria natureza, esse «espírito bruto e selvagem sob todo o material cultural que ele [o espírito bruto e selvagem] se deu»⁵³ e que é necessário acordar no próprio acto de reflexão. Talvez por isso Alessandro Delco, em *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, defenda que se Merleau-Ponty fez do conceito da natureza o seu projecto *ab imis fundamentis* é porque «ele vê na crise que atravessa esta noção [...] o sintoma de uma crise mais profunda tocando as raízes mesmas da filosofia»⁵⁴.

As fraquezas metodológicas apontadas por Husserl e por Merleau-Ponty na abordagem do fenómeno natureza – a saber, uma carência espiritual pela parte do primeiro, uma carência sensível pela parte do segundo – contribuem para a distinção dos sentidos do ser natural pela parte de cada autor. Acentuar uma falha na consideração do aspecto sensível da realidade e não no seu aspecto espiritual, possibilitou a Merleau-Ponty definir a natureza fora dos contornos de objecto a que Husserl ainda não consegue escapar e, desse modo, situar a crítica ao

⁵² «La nature n'est pas en surface ; elle est en profondeur». Cf. P. GASQUET, *Cézanne*, Paris, Les Éditions Berheim-Jeune, 1926, p. 151.

⁵³ «Il faut trouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il c'est donné», M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes – Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1992, p. 274.

⁵⁴ A. DELCO, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création – du paradigme au schème*, Paris, PUF, 2005, p. 17.

objectivismo num nível mais profundo. Relativamente ao conceito de natureza descrito pelo fenomenólogo alemão, a natureza merleau-pontiana dispensa a categoria de correlato e institui-se apenas como atmosfera primordial onde toda a experiência se dá como possível. Segundo Alessandro Delco, se o papel conferido à natureza permanece confuso no pensamento de Husserl é porque ele lhe atribui, a partir do segundo livro das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* – mais vulgarmente conhecido por *Ideen II* –, dois sentidos que acabam por se evidenciar inconciliáveis. Diz-nos Husserl que «a natureza é o que existe para o sujeito teórico; ela ocupa um lugar na sua esfera de correlato. É evidente que, isso não significa pura e simplesmente que a natureza já se determine completamente como correlato de um sujeito teórico e conhecedor possível. A natureza é objecto de um conhecimento possível, mas ele não esgota a totalidade do domínio de tais objectos. A natureza enquanto simples natureza não contém valores, nem obras de arte, etc., que são contudo objectos de um conhecimento e de uma ciência possíveis»⁵⁵. Tendo em conta esta ideia de natureza apresentada em *Ideen II*, compreendemos que, por um lado, o seu autor formula a ideia de uma natureza-objecto tal como o intelectualismo já no-la oferecia e, por outro, estabelece as bases para a enunciação de uma co-existência relacional e pré-conceptual que mantenho com o ser selvagem no qual me situo e que me envolve⁵⁶.

A existência destas duas acepções da natureza em Husserl – por um lado como realidade transcendente, por outro, como vivido da consciência – distingue o idealismo husserliano do berkeleyano. O idealismo subjacente à filosofia husserliana não se aplica ao mundo enquanto objecto-real, mas como objecto-

⁵⁵ «Die Natur ist für das theoretische Subjekt da, sie gehört in seine Korrelatsphäre. Freilich besagt das nicht schlechthin, daß Natur sich schon als Korrelat eines möglichen theoretischen, eines erkennenden Subjekts vollkommen bestimmt. Die Natur ist Gegenstand möglicher Erkenntnis, aber sie erschöpft nicht das Gesamtreich von solchen Gegenständen. Die Natur enthält als bloße Natur keine Werte, keine Kunstwerke, etc., die doch Gegenstände möglicher Erkenntnis und Wissenschaft sind», E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 3. [Esta obra será citada a partir deste momento pelo título abreviado de *Ideen II*]

⁵⁶ Relativamente a esta bipolaridade do ser natural, a posição de Delco é clara: se existem dois sentidos da natureza em Husserl é porque elas «dependem de duas *Einstellungen* diferentes» que dificilmente podem co-habitar, uma vez que «a natureza no sentido de originário não faz bom casamento com a natureza-objecto», A. DELCO, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, p. 26.

transcendental: o pensamento da redução não ignora a realidade transcendente, apenas a suspende para melhor voltar a fundamentá-la pela reflexão fenomenológica. Ao contrário do que ocorre em Berkeley, a existência da ideia de mundo não contradiz a sua realidade enquanto objecto transcendente, pois Husserl não nega a existência exterior do mundo na sua formulação subjectiva. Quando o autor das *Cartesianische Meditationen* nos diz que o objecto mundo é uma «ideia-infinita»⁵⁷, esta ideia não é o ponto de partida da experiência, mas o produto de uma operação de significação que incide sobre uma realidade existente, inicialmente estranha à consciência, mas que pouco a pouco é constituída e reconhecida como substrato de uma experiência possível.

Desta forma, no pensamento husserliano e atendendo à descrição da constituição elaborada na terceira meditação cartesiana, a realidade do mundo da vida e a sua transcendência são, por um lado, preservadas, mas, por outro «são inseparáveis da subjectividade transcendental na qual se constituem toda a espécie de sentido e toda a espécie de realidade»⁵⁸. A articulação dos dois significados do Ser natural torna-se mais clara quando atendemos à seguinte descrição: «o ser do mundo (*das Sein der Welt*) é portanto, necessariamente «transcendente» à consciência, mesmo na evidência originária, e aí permanece necessariamente transcendente. Mas isto não altera em nada o facto de qualquer transcendência se constituir unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida, e desta vida da consciência – tomada nesse caso particular como consciência do mundo – trazer em si mesma a unidade do sentido que constitui esse mundo, tal como a de «este mundo realmente

⁵⁷ Acerca da necessidade de concordância entre as experiências antigas e as intenção de significação actual, Husserl explica «[...] daß wirkliches Objekt einer Welt und erst recht eine Welt selbst eine unendliche, auf Unendlichkeiten einstimmig zu vereinender Erfahrungen bezogene Idee ist – eine Korrelatidee zur Idee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz, einer vollständigen Synthesis möglicher Erfahrungen», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 28, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, p. 64.

⁵⁸ Diz-nos Husserl: «Letztlich ist es die Enthüllung der Erfahrungshorizonte allein, die die "Wirklichkeit" der Welt und ihre "Transzendenz" klärt und sie dann als von der Sinn und Seinswirklichkeit konstituierenden transzendentalen Subjektivität untrennbar erweist», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 28, 64.

existente»»⁵⁹. Em suma, a natureza husserliana permanece ainda e irremediavelmente um objecto para uma consciência ora por oposição a ela – natureza como objecto transcendente – ora por correlação com ela – natureza como vivido imanente da consciência.

Contudo não podemos negligenciar a magnitude do projecto husserliano, na medida em que foi a condição de possibilidade de um olhar diferente sobre a natureza da tradição objectivista e, apesar de não ter conseguido atacar o problema pela raiz, «Husserl é [...] o primeiro a ter realizado o passo que nos permite pôr à distância esta tradição e, assim, cavar mais fundo»⁶⁰. É necessário ter em conta que, ao fazer da natureza o horizonte de uma experiência possível, Husserl abriu as portas para um universo não objectivo ainda não desbravado no contexto filosófico⁶¹. Perante a natureza transparente, construída e não constituída, que nos é apresentada pelo pensamento objectivista, a fenomenologia husserliana apoia-se no pressuposto de que é possível superá-la fazendo da natureza o horizonte de experiência possível através de um novo discurso sobre ela enquanto visado de todas as nossas operações de significação. Este passo encontra-se definido na *Krisis* no apelo ao regresso ao *Lebenswelt*, ao qual a filosofia merleau-pontiana responde e leva ainda mais longe, na medida em que se propõe «operar um regresso ao *Lebenswelt* que respeite a figura original de *Welt* e, ao mesmo tempo, de *Leben*»⁶². Neste sentido, o abandono do sentido do Ser natural como mero conteúdo abstracto susceptível de uma abordagem

⁵⁹ «Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgegebenen Evidenz, transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und "auch diese wirklich seiende" Welt trägt», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 28, pp. 63-64.

⁶⁰ R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 64.

⁶¹ Somos conduzidos a precisar o contexto filosófico, na medida em que o final do século XIX foi palco de importantes avanços noutras áreas do saber que confrontaram o ser humano com uma zona de irreflectido e de não-dominado na sua própria vida. Lembramos, como exemplo, casos da *Gestaltpsychologie*, cujo postulado máximo destaca o isomorfismo do mundo, do processo perceptivo e dos processos neuro-fisiológicos; a descoberta do inconsciente freudiano. Ambos os exemplos são tomados e explorados no decurso da investigação merleau-pontiana, principalmente nas duas teses e nos cursos leccionados durante os anos 50.

⁶² Renaud Barbaras defende que Merleau-Ponty criticou o objectivismo mais profundamente do que Husserl a fim de cumprir o projecto husserliano. Cf. R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 65.

científico-filosófica torna-se necessário, no projecto merleau-pontiano, para que o autêntico mundo da vida, aquele que escapa a qualquer tipo de determinação substancial, o irreflectido e opaco fundo de toda a vivência possível possa surgir. É também necessário precisar que a própria noção de “constituído” será substituída, no pensamento merleau-pontiano, pela de “instituído”. Sabendo que a noção de “constituição” remete para um privilégio da capacidade significativa da consciência face ao mundo, enquanto a noção de “instituição” se refere a esse «implexo» mantido entre a camada orgânica e a camada intelectual no seio da própria consciência perceptiva.

2. 2. Crítica à redução fenomenológica

«En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 191.

A ideia de natureza defendida por Husserl nas *Ideen II* corresponde a uma compreensão da natureza que vai além da sua descrição formal, no entanto, na medida em que a experiência perceptiva está ainda dependente da legitimação de um sujeito transcendental, desencarnado e transparente a si mesmo, o fenomenólogo alemão não consegue superar completamente o preconceito da natureza como ideia formal. Neste sentido, Merleau-Ponty considera que a

redução operada por Husserl sobre a transcendência da realidade, no fluxo imanente da consciência, afasta a natureza dos seus fundamentos propriamente sensíveis, pondo em causa o carácter antepredicativo da nossa experiência do mundo. É contudo necessário sublinhar que a crítica do autor à redução, como exercício metodológico, não recai sobre a possibilidade de uma tematização da natureza. Ela insiste no facto de que uma tal operação de significação não pode ter como finalidade a adequação entre o mundo existente e o mundo subjectivo, onde a validade eidética do segundo sai beneficiado face à existência autêntica do primeiro.

Vimos que o mundo para Husserl correspondia ao *Umwelt*, à visão grega de um mundo atmosférico, ou seja «de uma validade subjectiva com todas as efectividades que aí valem»⁶³. A transcendência desta circum-realidade, enquanto exterioridade, não pode ser validada como tal, na medida em que se oporia à realidade da própria consciência. No entanto – e nesta contrariedade se instaura a dupla valência do sentido de natureza em Husserl –, a natureza também existe como transcendente ao próprio espírito, tal como o autor defende em *Ideen II*, que «a natureza enquanto simples natureza não contém valores, nem obras de arte, etc., que são contudo objectos de um conhecimento e de uma ciência possíveis»⁶⁴. Assim, por um lado, no pensamento husserliano, como clama a voz intelectualista: "no mundo não há nada que seja estranho à consciência"; e, por outro, assiste-se à preservação de um substrato transcendente que escapa a qualquer descrição objectiva. Nesta última acepção do conceito de natureza reside a possibilidade da actualidade e da autentificação permanente da experiência de uma natureza-objecto inacabada e por isso sempre a preencher. É necessário compreender que, a lei universal da consciência não confere de uma vez por todas a identidade do objecto, mas exige que a sua validade típica seja posta à prova em cada acto perceptivo, através de uma série de experiências

⁶³ Diz-nos Husserl: « [...] die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unseren Sinn sondern ihre „Weltvorstellung“, d.i. ihre eigene subjektive Geltung mit all den darin ihnen geltenden Wirklichkeiten, darunter z. B. Den Göttern, den Dämonen usw.», E. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», p. 317.

⁶⁴ Diz-nos Husserl que : « *Die Natur enthält als bloße Natur keine Werte, keine Kunstwerke, etc., die doch Gegenstände möglicher Erkenntnis und Wissenschaft sind*», E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 3.

concordantes que lhe conferem o estatuto último de evidência. Desta forma, a verificação da identidade de determinada realidade é uma operação transcendental do *ego*, uma vez que os objectos me são dados inicialmente como *cogitata*, e, por isso, «presentes à consciência no modo posicional da crença»⁶⁵. Dado que a evidência surge como «um fenómeno geral e último da vida intencional»⁶⁶ é necessário aprofundar o sentido da redução fenomenológica e das suas implicações para compreendermos o alcance da crítica e das escolhas merleau-pontianas na configuração do *Lebenswelt*, como mundo percebido.

Em Husserl, como "validade subjectiva" o mundo vale para mim como «soma de objectos de uma experiência possível e de um conhecimento possível por experiência, a soma dos objectos que, sob o fundamento da experiência actual, podem ser conhecidos no quadro de um pensamento teórico correcto»⁶⁷. Esta formulação “correcta” do mundo é operada ainda por uma *atitude doxo-teórica*, na medida em que a teoria assenta sobre a actualidade da vivência-mundo no seio de uma atitude ainda ingénua. As ciências da natureza são aqui as principais visadas, na medida em que estas têm como correlato intencional o mundo, cuja experiência é ainda formulada no âmbito da atitude natural⁶⁸, ou seja, no seio da percepção. Constatamos então que a acusação do conhecimento científico operada por Husserl como pertencendo ainda ao domínio da *doxa*, se transforma no primeiro passo em direcção a um tipo de conhecimento que visa

⁶⁵ No § 26 dedicado à exposição da realidade como correlativa da verificação evidente, Husserl afirma que «in der Tat, daß Gegenstände im weitesten Verstande (reale Dinge, Erlebnisse, Zahlen, Sachverhalte, Gesetze, Theorien, usw.) für mich sind, das besagt zunächst freilich nichts von Evidenz, sondern nur, daß sie mir gelten – sie sind für mich mit anderen Worten bewußtseinsmäßig als *cogitata*, die jeweils im positionalen Modus des gewissen Glaubens bewußt sind», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 26, p. 61.

⁶⁶ A definição geral dada por Husserl de evidência é a seguinte: «Im weitesten Sinne bezeichnet Evidenz ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 26, p. 58.

⁶⁷ «Die Welt ist der Gesamtbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigem theoretischen Denken erkennbar sind», E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch – 2. Halbband*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976, p. 11. [Esta obra será citada a partir deste momento pelo título abreviado de *Ideen I*]

⁶⁸ Esta atitude própria das ciências da natureza é denunciada logo nos primeiros capítulos da primeira secção de *Ideen II*, nomeadamente nos §§ 1, 2 e 3.

ultrapassar a evidência não apodíctica da existência natural do mundo⁶⁹. A superação desta não apodicticidade requer uma conversão de atitude que questione as bases da atitude natural da qual parte, na medida em que esta acredita no mundo, mas ignora as razões da sua crença. Por isso Husserl defende que o mundo enquanto «mundo realmente existente», isto é, enquanto realidade transcendente, se transforme em tema. A tematização da realidade mundana surge como resultado sempre a reavaliar de uma “conversão do olhar”, cujo requisito aponta para a superação da atitude natural pela atitude transcendental, ou seja, pela superação de um pensamento ingênuo por um pensamento radical.

A superação que Husserl nos apresenta não é senão uma conversão: os dados da intuição empírica acerca de uma determinada coisa são postos à distância para melhor serem *reduzidos*, ou seja tornados explícitos ou evidentes. A suspensão da atitude natural no que respeita à transcendência do mundo é condição de possibilidade da sua apreensão e constituição no fluxo imanente da consciência. Merleau-Ponty interpreta a ruptura da reflexão transcendental com a atitude natural não nos termos da crítica de uma sobre a outra, mas de um esclarecimento: trata-se de «esclarecer, desvelar uma *Welthesis* que é pré-reflexiva»⁷⁰. Num dos textos compilados em *Signes*, intitulado «Le philosophe et son ombre», o filósofo francês defende que «quando Husserl diz que a redução supera a atitude natural, é para acrescentar logo a seguir que esta superação conserva «o mundo inteiro da atitude natural»»⁷¹. O mesmo é dizer que a redução transcendental descrita pelo mestre de Freiburg é condição de possibilidade da constituição do mundo como objecto intencional, ou seja, condição de possibilidade de toda a teoria da constituição.

⁶⁹ Esta ideia da não apodicticidade da evidência do mundo é esboçada por Husserl em *Cartesianische Meditationen* e em *Ideen I*.

⁷⁰ Merleau-Ponty explica a ruptura da atitude transcendental com a atitude natural no pensamento husserliano da seguinte forma: «[...] la rupture avec l'attitude naturelle est en même temps, pour Husserl, un moyen de conserver, d'assumer tout ce qui était pris, cru ou valorisé par l'homme, c'est un effort pour comprendre l'attitude naturelle, pour éclairer, dévoiler une *Welthesis* qui est pré-réflexive et, en ce sens, l'attitude naturelle comme résultat constitutif va être moins à critiquer qu'à éclairer», M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes – Cours du Collège de France*, p. 103. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «N.»]

⁷¹ «Quand Husserl dit que la réduction dépasse l'attitude naturelle, c'est pour ajouter aussitôt que ce dépassement conserve «le monde entier de l'attitude naturelle», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 264.

A interpretação merleau-pontiana tende a esbater a radicalidade da suspensão para defender que pôr o mundo natural transcendente entre parêntesis significa que o conteúdo do vivido da consciência de “mundo natural” não desaparece, mas é fundamentado teoricamente como a *minha* tomada de consciência sobre o mundo. A mesma natureza na qual acredito na atitude natural é objecto de reflexão na atitude teórico-fenomenológica, já que a crença natural permanece na estrutura do próprio vivido “mundo”. Se o mundo constituído como objecto intencional da atitude transcendental, é o mesmo mundo, objecto transcendente da atitude natural, qual o motivo desta recondução?... Porque, como nos diz Merleau-Ponty, se a ideia que temos da natureza não é a única possível apenas nos resta justificá-la fundando ao mesmo tempo a sua legitimidade e ultrapassá-la, uma vez que «atrás deste mundo, há um mundo mais originário, anterior a toda a actividade, «mundo antes de toda a tese»: é o mundo percebido»⁷², ou seja, o *Lebenswelt*, essa camada originariamente latente anterior a qualquer determinação científica ou filosófica. Esta anterioridade afectiva e não cronológica do *Lebenswelt* relativamente à sua tematização faz com que, segundo Merleau-Ponty, haja um pensamento da passividade em Husserl que a fenomenologia, através do pensamento da redução, quer despertar. Para ele, Husserl «quer compreender o que é não-filosófico, o que é prévio à ciência e à filosofia»⁷³, não apenas a forma como ambas se constituem como idealizações, porque «a consciência, mesmo reduzida, conserva um recanto em si mesma, uma zona fundamental e originária sobre a qual é construída o mundo das idealizações»⁷⁴.

Em Husserl esta originariedade íntima do *ego* transcendental é fundada pelo *eidos ego*, como «consciência intuitiva e apodíctica do universal»⁷⁵. O que

⁷² «Derrière ce monde, il y a un monde plus originaire, antérieur à toute activité, monde avant toute thèse : c'est le monde perçu.», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 105.

⁷³ «Husserl veut comprendre ce qui est non-philosophique, ce qui est préalable à la science et à la philosophie», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 103.

⁷⁴ Merleau-Ponty opõe a filosofia transcendental de Husserl à de Kant na medida em que, no primeiro: «la conscience, même réduite, garde un recoin en elle-même, une zone fondamentale et originaire sur laquelle est construite le monde des idéalizations», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 103.

⁷⁵ Sobre a legitimação do particular pelo universal, este último como totalidade de todas as experiências possíveis, diz-nos Husserl «Da die Variation als evidente, also in reiner Intuition die Möglichkeiten als

significa que o estatuto de objecto empiricamente evidente é conferido ainda no regime transcendental da consciência, mas é regulado através de princípios universais que não são abarcados pela análise reflexiva. A redução transcendental husserliana é por isso coroada por uma segunda redução, que vem dar às evidências da experiência externa um estatuto universal. Esta redução de carácter eidético tem como objectivo pôr uma percepção efectiva entre parêntesis para a converter numa possibilidade entre outras possibilidades perceptivas⁷⁶. O apelo ao *eidos ego* vem justamente no sentido de que «qualquer constituição de uma possibilidade realmente pura, entre outras possibilidades puras, *implica*, a título de horizonte, *um ego possível*, – no sentido de uma pura possibilidade, – pura variante do *meu ego empírico*, *relativamente a mim*»⁷⁷. O carácter essencial da conversão do regime transcendental no regime eidético não implica o desaparecimento do *ego* empírico; ao invés ele torna-se condição essencial da sua possibilidade: só porque existo enquanto *ego* puro posso perceber e fundamentar em mim aquilo que me aparece como exterior a mim mesma. Esta segunda redução não é linearmente posterior à primeira, uma vez que qualquer percepção de facto deve ser fundamentada por uma condição de possibilidade que a norma universal *necessariamente já deve* outorgar. Husserl prefere justapô-la: «*ao lado da redução fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos*

Möglichkeiten selbstgebende gemeint ist, so ist ihr Korrelat ein intuitives und apodiktisches Allgemeinheitsbewußtsein», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 73.

⁷⁶ Para melhor elucidar o carácter desta "segunda redução" remetemos para o exemplo dado por Husserl da percepção de uma mesa na «Quarta Meditação cartesiana»: «Ausgehend vom Exempel dieser Tischwahrnehmung variieren wir den Wahrnehmungsgegenstand Tisch in einem völlig freien Belieben, jedoch so, daß wir Wahrnehmung als Wahrnehmung von etwas – von etwas, beliebig was – festhalten, etwa anfangend damit, daß wir seine Gestalt, die Farbe usw. ganz willkürlich umfingieren, nur identisch festhaltend das wahrnehmungsmäßige Erscheinen. Mit anderen Worten, wir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit und unter anderen ganz beliebigen reinen Möglichkeiten – aber reinen Möglichkeiten von Wahrnehmungen. Wir versetzen gleichsam die wirkliche Wahrnehmung in das Reich der Unwirklichkeiten, des Als-ob, das uns dies reinen Möglichkeiten liefert, rein von allem, was an das Faktum und jedes Faktum überhaupt bindet». Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 72.

⁷⁷ « [...] jede Konstitution einer wirklich reinen Möglichkeit unter reinen Möglichkeiten führt implicite mit sich als ihren Außenhorizont ein im reinen Sinne mögliches Ego, eine reine Möglichkeitsabwandlung meines faktischen », E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 73.

os métodos transcendentais particulares; determinam, portanto, conjuntamente, o papel e o valor de uma fenomenologia transcendental»⁷⁸.

A anterioridade absoluta da norma relativamente à descrição empírica do facto actual justifica, em Husserl, o plano de uma fenomenologia genética que, preocupada com a clarificação dos problemas da génese fenomenológica se dedica a «fazer passar todas essas descrições [as empíricas] para a dimensão dos princípios»⁷⁹. O objectivo husserliano torna-se então explícito: fazer da fenomenologia enquanto fenomenologia genética um método fundamental que sirva de base a todas as outras ciências. Isto porque «a ciência das possibilidades puras», ou seja, a fenomenologia, «precede em si as das realidades e torna-as possíveis enquanto ciências»⁸⁰. Compreendemos assim que Husserl, em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, sublinhe o carácter último da evidência, enquanto intuição pura, no processo de descrição da realidade, pois «é apenas a evidência que pode ajudar-nos a assegurar-nos da verdade e do ser. Não posso falar em vão e não importa como, não devo seguir os vagos conceitos da tradição nem as sedimentações dos resíduos da experiência que formam em conjunto na minha passividade um certo número de imagens, nem as analogias, etc., mas devo criar de novo os meus conceitos no pensamento autónomo a partir da intuição pura, e é então que obtenho puras verdades que são chamadas a tornar-se norma. Toda a verdade extraída na evidência pura é verdade autêntica e é norma»⁸¹. O projecto

⁷⁸ Husserl conclui o § 34 da seguinte maneira: «Wir erheben uns zur methodischen Einsicht, daß neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden ist, daß also beide den rechtmäßigen Sinn einer transzendentalen Phänomenologie durchaus bestimmen», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, pp. 74-75.

⁷⁹ Contrapondo o método da descrição empírica ao da descrição eidética, Husserl escreve: «Demgegenüber bedeutet die Methode eidetischer Deskription eine Überleitung aller solchen Deskription in eine neue, eine prinzipielle Dimension», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 71.

⁸⁰ «So geht “an sich” die Wissenschaft der reinen Möglichkeiten derjenigen von den Wirklichkeiten vorher und macht sie als Wissenschaft überhaupt erst möglich», E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 74.

⁸¹ «[...] c’est seulement l’évidence qui peut nous aider à nous assurer de la vérité et de l’être. Je ne doit pas parler dans le vague et n’importe comment, je ne doit pas suivre les vagues concepts de la tradition ni la sédimentation des résidus de l’expérience qui forment ensemble dans ma passivité un certain nombre d’images, ni les analogies, etc., mais je dois créer à nouveaux mes concepts dans la pensée autonome à partir de l’intuition pure, et c’est alors que j’obtiens des pures vérités qui sont appelées à devenir la norme», E. HUSSERL, «Science de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature» (Annexes) in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 311. Através da crítica de

husserliano define-se então pela criação de um novo aparelho conceptual numa reflexão emancipada que, marginalizando temporariamente a intuição empírica (*erfahrende*), seja fundada a partir de uma intuição eidética, ou de uma visão das essências (*Wesenschau*).

Pela fenomenologia, enquanto pensamento reduzido, Husserl pretende alcançar o carácter prévio subjacente ao fenómeno mundo, sabendo que este último não é o vigente nos conceitos já adquiridos, tanto pela ciência como pela própria filosofia, nos moldes em que eram formalizadas pelo “pequeno racionalismo” de 1900. Deste modo, no que diz respeito ao mundo como objecto intencional da minha consciência, só uma filosofia descrita como *Wesenschau* dele se pode acercar, na medida em que «volta a colocar as essências na existência e não pensa que possamos compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir da sua «facticidade»»⁸². Não obstante esta descrição da fenomenologia como visão das essências, apresentada no Prefácio da *Phénoménologie de la Perception*, vir em auxílio da fenomenologia husserliana, veremos que ela será duramente criticada pelo próprio autor nos seus textos posteriores, nomeadamente na compilação apresentada em *Le Visible et l’Invisible*. Consideramos que a crítica merleau-pontiana, por um lado, é testemunha da emancipação do filósofo francês relativamente ao projecto husserliano e, por outro lado, da maturação do seu pensamento que, partindo inicialmente das bases fenomenológicas legadas pelo mestre de Freiburg, se abriu pouco a pouco àquela que seria descrita como ontologia da carne. Deste modo, em «Interrogation et intuition», capítulo de *Le Visible et l’Invisible*, Merleau-Ponty defende que a mesma fenomenologia que pretende captar a essência do

Merleau-Ponty ao pensamento da redução veremos como o autor irá *fazer passar* estes mesmos conteúdos no seio da reflexão, integrando o pensamento da passividade como fundo sobre o qual tanto a experiência como o pensamento transcendental aparece.

⁸² « [...] la phénoménologie, est aussi une philosophie, qui replace les essences dans l’existence et ne pense pas qu’on puisse comprendre l’homme et le monde autrement qu’à partir de leur «facticité» », M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 7.

mundo, enquanto fenómeno para a consciência, deve ter em conta que «nenhuma questão se dirige ao Ser»⁸³.

O Ser natural ontológico é *partes extra partes*, transcendente e por isso toda a interrogação que pretende uma resposta da sua parte não pode vir do exterior, não pode ser produto de uma especulação de sobrevoo. A pergunta já o *frequenta* e, por isso, na resposta «a ele regressa», uma vez que «a «resposta» está acima dos «factos», abaixo das «essências», no Ser selvagem onde eram indivisos, e em que, acima ou abaixo das oposições da nossa cultura adquirida, continuam a sê-lo»⁸⁴. Esta ideia torna-se mais explícita na crítica merleau-pontiana ao universo das *bloÙe Sachen*, onde claramente se percebe que a resposta ao problema do conhecimento não se encontra num fundamento ideal, na medida em que este é fundado sobre a solidez do universo percebido, que é dado em carne e osso na percepção. Nos Cursos sobre o conceito de Natureza, Merleau-Ponty, num movimento prospectivo em direcção à fonte de toda a experiência efectiva e da sua possibilidade, leva-nos a constatar a fragilidade do universo ideal face à pujança do mundo da vida: se «o primeiro se dá como um mundo construído, ele [o mundo percebido] dá-se em carne e osso, *Leibhaft*. Ele tem carácter insuperável, aquém do qual não há nada. Pelo contrário, o universo das puras coisas é um universo minado, atrás do qual há a solidez do percebido [...] as *bloÙe Sachen* aparecem como idealizações, são conjuntos ulteriores construídos sobre o sólido do percebido. Se ficarmos na *bloÙe Sache* não compreendemos nada»⁸⁵.

⁸³ «Nulle question ne va vers l'être : ne fût-ce que par son être de question, elle l'à déjà fréquenté, elle en revient», M. MERLEAU-PONTY, «Interrogation et intuition» in *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1995, p. 161. Neste ponto vemos claramente o motivo pelo qual a ontologia merleau-pontyana se diz indirecta. Ela não concebe que o Ser possa ser visado por si mesmo, sem atendermos previamente ao estudo dos entes. [Esta obra será a partir deste ponto designada pela sigla «V. I.»]

⁸⁴ «Pas plus que les faits, les nécessités d'essence ne seront pas la «réponse» que la philosophie appelle. La «réponse» est plus haut que les «faits», plus bas que les «essences» dans l'Être sauvage où ils étaient indivis, et où, par derrière ou par-dessous les clivages de notre culture acquise, ils continuent de l'être», M. MERLEAU-PONTY, «Interrogation et intuition» in V. I., p. 162.

⁸⁵ Ao fazer a distinção entre o universo teórico e o universo primordial Merleau-Ponty diz-nos: «alors que le premier se donne comme un monde construit, lui se donne en chair et en os, *Leibhaft*. Il a un caractère insurmontable, au-dessous de quoi il n'y a rien. Au contraire, l'univers des pures choses est un univers miné, derrière lequel il y a la solidité du perçu : la référence de l'un à l'autre est inscrite dans le sens même de la *bloÙe Sache*. Quand nous examinons l'histoire d'une chose, nous trouvons l'histoire de cette

Esta reviravolta relativamente ao programa levado a cabo pela *Phénoménologie de la Perception* só pode ser compreendido na medida em que Merleau-Ponty se dá conta de que Husserl não ceifou o problema do objectivismo onde era necessário tê-lo feito. O texto «Interrogation et intuition» manifesta este desconforto relativamente ao carácter eidético da ontologia husserliana, onde definindo o mundo da vida como solo de originalidade eidética, Husserl compromete toda a análise erguida contra o objectivismo. A crítica husserliana não consegue escapar a uma reflexão ainda apoiada na dicotomia sujeito-objecto e Merleau-Ponty reconhece também que «os problemas colocados na *Ph. P.* são insolúveis porque [parte] aí da distinção «consciência» – «objecto»»⁸⁶. Por outro lado, não considera que a solução para o problema da compreensão do mundo percebido esteja apenas na substituição da consciência transcendental por uma consciência encarnada. O *cogito* tácito, como subjectividade viva não pode ser uma alternativa ao problema da constituição, uma vez que, como nos explica Renaud Barbaras, «a encarnação – que apela a um sentido de ser original do mundo que Merleau-Ponty depressa nomeará «carne» e do qual o corpo próprio é apenas um caso eminente – é efectivamente incompatível com a referência a uma consciência. O conceito de consciência encarnada é um conceito instável que, de certa forma, se critica a si mesmo»⁸⁷.

Através da crítica levantada por Renaud Barbaras observamos que uma fenomenologia da consciência encarnada – como aquela que nos aparece descrita na noção de corpo próprio da *Phénoménologie de la Perception* – não pode pretender superar as teses objectivistas que a filosofia da consciência reflexiva de Husserl não supera através da noção de *Leib*. O regresso ao mundo da vida não deve portanto ser legitimado por um qualquer tipo de consciência que estabeleça

signification sédimentée en elle [...] les *bloße Sachen* apparaissent comme des idéalizations, ce sont des ensembles ultérieurs construits sur le solide du perçu», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, pp. 105-106.

⁸⁶ Esta dificuldade é referida numa Nota de trabalho de Julho de 1959. «Les problèmes posés dans la *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction «conscience» – «objet»», M. MERLEAU-PONTY, «Notes de travail» in *V. I.*, p. 253.

⁸⁷ R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 45. Ao problema da consciência colocado do ponto de vista da fenomenologia, a ontologia da carne irá trazer um desenvolvimento crucial. Não nos ocuparemos contudo desta questão no espaço deste trabalho de investigação.

uma distinção entre o ser constituído e o nada, como exterioridade do mundo do qual parte. A única forma de recusar o domínio de uma consciência constituinte sobre a exterioridade do mundo é reconhecer que o *Lebenswelt* não pode ser considerado um mundo de coisas: se o pólo noético é desvalorizado, o noemático deve seguir-lhe o exemplo. Se o mundo da vida não pode ser apreendido por uma consciência é porque, apesar do que habitualmente consideramos e do que Husserl também considerou, ele não é um mundo de coisas *em si* à espera de serem *para mim*. A originalidade da sua doação não pode ser submetida a um processo objectivante que converta o nada constitutivo pela capacidade constituinte da consciência que o abarcaria. Em Husserl, o mundo da vida é ainda um mundo de coisas – «objecto de um saber exaustivo» – acessíveis segundo o seu próprio *eidos*, que não deve ser apenas distinguido por oposição ao mundo da idealidade exacta.

Se a fenomenologia husserliana consegue atacar o objectivismo é apenas na sua forma físico-matemática, pois segundo Barbaras a especificidade estrutural do *Lebenswelt* continua a não ser respeitada relativamente ao que acontece no pensamento merleau-pontiano. O autor defende assim que «longe de reconhecer a originalidade do mundo da experiência, Husserl afirma uma continuidade eidética absoluta entre o mundo da vida e o da actividade científica» ou seja, «o regresso da razão à percepção é dominado pelo categorial da razão, que o mundo da experiência é reapreendido segundo o *telos* da actividade racional»⁸⁸. Logo, na medida em que partilham o mesmo *eidos*, o mundo da vida e o mundo da ciência só podem distinguir-se no quadro da oposição entre formas exactas e formas inexactas acessíveis à capacidade de conversão e legitimação do *Ego*.

Mesmo que na primeira secção de *Ideen II*, Husserl afirme que a sensibilidade constitua a primeira camada na constituição do mundo⁸⁹, esta camada não nos aparece na terceira secção como possuindo uma estrutura

⁸⁸ R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 67.

⁸⁹ Quando Husserl distingue os vários estados da constituição fá-lo da seguinte maneira: «Ursprünglich konstituiert sich die reale Welt stufenweise so, daß als Unterschicht sich die Mannigfaltigkeit der Sinnendinge (der Vollschemata) in der Einheit der Raumform aufbaut», Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 65.

naturalmente sensível, mas como obedecendo a leis de concordância e discordância, enfim, uma camada ela também racional. O mestre de Freiburg defende aí que a diferença entre razão e sensibilidade é produto de uma «subjectividade dual», onde o «ego especificamente espiritual, este sujeito de actos do espírito, esta pessoa está dependente de um *fundamento obscuro* de traços de carácter, de disposições originárias e latentes que, pelo seu lado, estão dependentes da natureza». E continua Husserl: «voltamos aqui à mesma diferença, que se nos impôs desde o começo, entre *razão* e *sensibilidade*. Esta última tem, também ela, as suas regras, quer dizer, no sentido próprio das regras do entendimento, regras da concordância e da discordância, e isso constitui uma determinada camada racional, a da «razão latente»»⁹⁰.

Mesmo sob um regime temporário, o gesto do esquematismo kantiano irrompe na fenomenologia husserliana e mais uma vez a sensibilidade é colocada sob o jugo da razão. Por outro lado, o gesto husserliano aproxima-se do gesto de Freud ao fazer depender o *ego* dos seus princípios latentes, para depois frisar a necessidade da sua legitimação racional, pois a dependência assinalada por Husserl é, na verdade, uma falsa dependência, uma vez que toda a teoria da constituição é trespassada pelo *telos* da razão. Esta teleologia da razão assenta sobretudo na diferenciação qualitativa entre formas racionais latentes e formas racionais exactas na vida da consciência, que faz com que «a teoria husserliana da *Erscheinung* se [inscreva] num equívoco quanto aos princípios que a fundam»⁹¹: por um lado supõe um *logos* organizador de um mundo geométrico centralizado por um *Ich-Punkt*, mas por outro lado, este mesmo *logos* é suportado pelos *Sinnendingen*, como *Untergrund*, fundamento da *Erscheinung*. Perante esta ambiguidade entre dependência e legitimação racional relativamente aos seus próprios dados – ora latentes, ora explícitos – «o irreflectido», o «não-

⁹⁰ «Dieses spezifisch geistige Ich, das Subjekt der Geistesakte, die Persönlichkeit, findet sich abhängig von einem *dunklen Untergrunde* von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur. Wir kommen hier wieder auf die alte, so früh sich schon aufdrängende Scheidung zwischen *Vernunft* und *Sinnlichkeit*. Die letztere hat auch ihre Regeln, und zwar ihre Verstandesregeln der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit, es ist eine Schicht *verborgener Vernunft*», E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 276.

⁹¹ E. ESCOUBAS, «Préface» in *Ideen II*, p. 12.

filosófico», em Husserl «não é nem mantido tal e qual, nem suprimido, ele permanece um trampolim para a consciência. Ele joga o papel de um fundador e de um fundado; e reflectir é, assim, desvelar o irreflectido»⁹², ou seja, reflectir é acordar a razão em latência na sensibilidade.

A passividade intrínseca ao gesto de explicitação do mundo por um agente da percepção coloca-nos pouco a pouco diante da necessidade de articulação da percepção – enquanto presença autêntica do mundo a mim enquanto sujeito de percepção – e da memória enquanto passividade e auto-afecção relativamente à espontaneidade perceptiva. Contudo, necessitamos de compreender que a crítica merleau-pontiana à fenomenologia husserliana não põe em causa a existência nem a necessidade de uma articulação entre um sujeito constituinte e um objecto constituído. Para Merleau-Ponty, o carácter originário da natureza dá-se inicialmente ao meu corpo, o sujeito perceptivo. Veremos assim que a superação de uma natureza restrita aos confins de uma representação coagulante da razão situa a pedra de toque da investigação merleau-pontiana na recuperação de um contacto privilegiado entre um pré-objecto ou um ainda-não-objecto e um pré-sujeito ou um agente da acção que ainda não se conhece como tal, uma vez que se encontra submerso na autenticidade da experiência do sentir.

⁹² «L'irréfléchi, chez lui [Husserl], n'est ni maintenu tel quel, ni supprimé, il reste un poids et un tremplin pour la conscience. Il joue le rôle d'un fondant et d'un fondé ; est réfléchir, alors, c'est dévoiler l'irréfléchi», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 103.

2. 3. Percepção e dinâmica reflexiva

«Entre moi qui analyse la perception et le moi percevant, il y a toujours une distance. Mais dans l'acte concret de réflexion, je franchis cette distance, je prouve par le fait que je suis capable de *savoir* ce que je *percevais*, je domine pratiquement la discontinuité des deux Moi et le *cogito* aurait finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce *fait* de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 68.

Vimos no ponto precedente que a fundamentação da fenomenologia husserliana como filosofia transcendental muito ficou a dever às categorias da modernidade que emanciparam o homem como mestre do seu destino enquanto senhor das suas faculdades, mas não o libertaram do pesado e antigo jugo da inteligibilidade. Este apego às antigas categorias não é negado por Husserl e as referências modernas, tanto cartesianas como kantianas, dificilmente escondem o advento da razão tanto nas *Cartesianische Meditationen* como nas *Ideen*. Em «Le philosophe et son ombre», Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que põe em evidência a herança desta preocupação crítica *vis-a-vis* do objectivismo, penetra nesse abismo antepredicativo ou irreflectido sobre o qual Husserl nunca foi ou nunca quis ser muito explícito. Compreendemos o alcance daquilo que o autor referiu logo no início do primeiro parágrafo como sendo uma traição comemorativa à obra do mestre de Freiburg, pois se este texto aparece com a necessidade merleau-pontiana de repensar as contradições inerentes aos grandes temas da fenomenologia husserliana, temos de reconhecer que fazendo-o, Merleau-Ponty, levou Husserl mais longe do que ele pretendeu ir. Quando

pretendeu dar testemunho desse meio irreflectido ou dessa latência que as mesmas contradições deixavam em aberto, Merleau-Ponty aprofundou de tal forma as entrelinhas do pensamento husserliano que ficamos sem saber aquilo que pertence a um e aquilo que pertence ao outro. Poderíamos dizer que ele encontrou esse lugar de co-presença filosófica entre ele e Husserl onde é «impossível, de direito, separar, a cada instante, o que pertence a cada um»⁹³.

No que diz respeito à destruição da transcendência do mundo exercida pelo pensamento da redução podemos afirmá-la se atendermos apenas ao *telos* racional sobre o qual ele assenta. Contudo, se tivermos em conta a descoberta de uma pré-reflexividade inerente ao próprio movimento de tematização do mundo podemos compreender e superar a ideia de que a sua transcendência é efectivamente aniquilada na reflexão transcendental. Seguindo o trilho desta segunda pista, consideramos que, mesmo se a percepção como «intuição doadora originária» está em Husserl submetida à legitimação da razão, ela põe em evidência um extracto pré-teorético, pré-científico, «um mundo antes de toda a tese»⁹⁴. Perante o argumento de que à redução defendida por Husserl no primeiro livro das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* esteja implícita a destruição da realidade transcendente e a sua submissão ao absoluto da consciência, Paul Ricoeur, na «Introdução» à tradução francesa das *Ideen I*, afirma: «acredito que compreenderíamos Husserl se conseguíssemos compreender que a constituição do mundo não é uma legislação formal, mas a doação mesma do ver pelo sujeito transcendental. Poderíamos então dizer que na tese do mundo eu vejo sem saber que eu dou. Mas o «eu» do «eu vejo», na atitude natural, não está ao mesmo nível do «eu» do «eu dou», na atitude transcendental. O primeiro «eu» é mundano, como é mundano o mundo onde ele se supera. A ascense fenomenológica institui um desnivelamento entre o

⁹³ Em «Le philosophe et son ombre» Merleau-Ponty legitima assim o seu diálogo com Husserl : « [...] il doit avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensembles présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun », M. MERLEAU-PONTY, S., p. 260.

⁹⁴ Para confronto com o texto original remetemos para a nota 77 deste trabalho de investigação. Cf. M. MERLEAU-PONTY, N., p. 105.

«eu» e o mundo, porque faz brotar o «eu» transcendental do «eu» mundano»⁹⁵. Ou seja, para o tradutor francês das *Ideen I* perderemos o essencial do pensamento husserliano se o abordarmos sobre o prisma da coerência do formalismo da consciência constitutiva, sem ter em conta que o mesmo sujeito transcendental que constitui o sentido na consciência dá a ver. É a partir desta doação do ver pelo eu transcendental ao eu mundano, que este último pode ascender da atitude natural para a atitude transcendental e, desta forma, possibilitar a superação do ver pela doação de sentido ao visto.

Pensamos, contudo, que a ambiguidade do pensamento da redução é que não podemos compreender esta “ascese” da atitude natural à atitude transcendental, enunciada por Ricoeur, fora de uma circularidade que a envolve e que, simultaneamente, torna possível o regresso da tese transcendental ao mundo da atitude natural e o reconhecimento da transcendência da realidade como presente na vida intencional da consciência universal. Numa nota da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty analisa esta possível circularidade subjacente ao método fenomenológico a partir da afirmação que «Husserl na sua última filosofia admite que toda a reflexão deve começar por regressar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas acrescenta que, por uma segunda «redução», as estruturas do mundo vivido devem ser no seu momento repostas no fluxo transcendental de uma constituição universal onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas»⁹⁶. Por isso Merleau-Ponty é levado a constatar, nos cursos de 1956 a 1960 sobre o conceito de natureza, que a fenomenologia husserliana, como pensamento transcendental, «oscila entre estas duas direcções: por um lado, a ruptura com a atitude natural; por outro lado,

⁹⁵ P. RICŒUR, «Introduction à *Ideen I* de E. Husserl» in *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. XIX.

⁹⁶ «Husserl dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde «réduction», les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d’une constitution universelle où toutes obscurités du monde seraient éclaircies», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 423 (Nota 1). Nesta nota podemos fundamentar a transformação da transcendência do *Lebenswelt* num mundo de coisas no fluxo da imanência da consciência.

a compreensão deste fundamento pré-filosófico do homem»⁹⁷. Com base neste movimento em dois tempos, Merleau-Ponty, é levado a constatar que a fenomenologia sofre de um *estrabismo* congénito, na medida em que ela dedica todos os seus esforços para ultrapassar a atitude natural e depois faz tudo para voltar a reabilitá-la⁹⁸. Esta heterotropia da constituição encontra a sua justificação em «Le philosophe et son ombre» onde Merleau-Ponty defende que «tanto quanto pelo turbilhão da consciência absoluta, o pensamento de Husserl é atraído pela ecceidade da Natureza [...] Há incontestavelmente algo entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, dos seus actos e dos seus noemas. É nesse entremeio que é preciso tentar avançar»⁹⁹. Entre o formalismo da consciência husserliana que Ricoeur não consegue admitir e uma existência real *partes extra partes*, Merleau-Ponty antevê duas possibilidades: ou a reflexão transcendental consegue reconstituir a totalidade do mundo como transparência na imanência da consciência, ou, impossibilitada de o fazer, consegue apenas desvelar algo da sua opacidade.

A única forma de sair deste impasse e de libertar a opacidade do *Lebenswelt* da objectivação da constituição husserliana¹⁰⁰ é fazer com que a tese da atitude transcendental ascenda (como diz Ricoeur) do visto, mas ainda não sabido, da atitude natural, ao dado da atitude transcendental, e, por outro lado, admitir que o primeiro não pode ser posto de lado na operação de tematização, mas deve ser mantido como fundo latente da própria posição do mundo na reflexão. Desta forma, a crença originária da percepção natural passaria *na* atitude transcendental habitando-a. Se a percepção nos dá, como nos diz

⁹⁷ «Husserl oscille donc entre ces deux directions : d'un côté, la rupture avec l'attitude naturelle ou, d'un autre côté, la compréhension de ce fondement pré-philosophique de l'homme», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 103.

⁹⁸ «D'où un certain strabisme de la phénoménologie : ce qui, à certains moments, explique, c'est ce qui est au degré supérieur ; mais à d'autres, au contraire, ce qui est supérieur se présente comme une thèse sur le fond. La phénoménologie dénonce l'attitude naturelle et, au même temps, fait plus qu'aucune autre philosophie pour la réhabiliter», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 104.

⁹⁹ «Autant que par le tourbillon de la conscience absolue, la pensée de Husserl est attirée par l'ecceité de la Nature [...] Il y a incontestablement quelque chose entre la Nature transcendante, l'en soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ces actes et de ces noèmes. C'est dans cet entre-deux qu'il faut essayer d'avancer», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 270.

¹⁰⁰ R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, pp. 65-66.

Merleau-Ponty, as coisas em carne e osso, o irrefletido natural brotaria assim na reflexão transcendental porque esta não ultrapassaria radicalmente a atitude natural de forma efectiva. Na verdade, como diz Merleau-Ponty, a atitude natural só é uma atitude se a pensarmos como uma tese do naturalismo, ou seja como uma absolutização do *em si* do mundo contraposta à absolutização do para si do Espírito, outra forma de apor natureza e consciência.

Num parágrafo de «Le philosophe et son ombre» podemos compreender que mesmo para Merleau-Ponty as relações entre ambas as atitudes enunciadas por Husserl não são claras, pois «elas não estão uma ao lado da outra, nem uma depois da outra»¹⁰¹. Poderíamos tentar compreender esta articulação através das noções de *enjambement* ou de *empiètement*, onde uma “galga”¹⁰² para a outra alcançando-a e sobrepondo-se a ela, sendo nela. A percepção como primeira atitude do sujeito perceptivo perante o mundo é assim uma «preparação da fenomenologia», pois é ela que «reiterando as suas próprias *démarches*, cai na fenomenologia». Querendo levar Husserl mais longe do que ele ousou ir, Merleau-Ponty diz-nos ainda que «é ela mesma [a atitude natural] que se supera na fenomenologia, – e contudo não se supera. Reciprocamente, a atitude transcendental é ainda e apesar de tudo «natural»»¹⁰³, ou seja a redução no mesmo gesto que renuncia à transcendência mundana já a afirma, na medida em que dela teve de partir. A interpretação merleau-pontiana da redução fenomenológica confere à passagem da atitude natural para (e não na) a atitude transcendental, um dinamismo que Husserl não lhe dá. Ao contrário de Husserl, há assim na interpretação de Merleau-Ponty *como se*¹⁰⁴ um fluir da atitude

¹⁰¹ «La vérité c’est que les rapports de l’attitude naturelle et de l’attitude transcendante ne sont pas simples, qu’elles ne sont pas une à côté de l’autre, ou l’une après l’autre, comme le faux ou l’apparent et le vrai», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 267. Compreendemos aqui também o papel desempenhado pela síntese transitiva.

¹⁰² Na medida em que não encontramos nenhum termo em português que possa traduzir “*enjamber*” mantendo a ideia de um movimento executado pela perna, escolhemos mantê-lo como tal. O termo galgar parece-nos, ainda que de forma um pouco desajustada, aproximar-se mais da ideia de “*enjamber*”.

¹⁰³ «C’est l’attitude naturelle, en réitérant ses propres démarches, qui bascule dans la phénoménologie. C’est elle-même qui se dépasse dans la phénoménologie, – et elle ne se dépasse donc pas. Réciproquement, l’attitude transcendante est encore et malgré tout «naturelle»», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 267.

¹⁰⁴ Alessandro Delco apresenta a redução husserliana da seguinte forma: «La réduction contient un impossible – son exhaustion annihilante – qui est la condition d’un *possible* plus intéressant que le réel

natural na atitude transcendental, o *trânsito* de uma certa ingenuidade do pensar que as atravessa na sua própria maturação. Esta ingenuidade só pode ser pensada do ponto de vista «de uma «fé primordial» (*Urglaube*) ou de uma «opinião originária» (*Urdoxa*), mais antiga do que qualquer tipo de atitude e que nos dá «não uma representação do mundo, mas o mundo mesmo»¹⁰⁵. Desta forma a percepção natural deve instituir-se como origem da abertura do corpo ao próprio mundo no qual se situa e fluir na atitude transcendental, pois para que esta última seja verdadeiramente fundada é necessário que conserve em si os fundamentos pré-objectivos da primeira. Por outro lado, se há uma conversão do natural em analítico, ela não é obrigatoriamente necessária: há percepções que permanecem mais próximas da opacidade do ser natural do que da expressividade analítica do sujeito consciente¹⁰⁶.

A opinião ingénua anterior a qualquer atitude e que se identifica com a atitude natural encontra a sua verdadeira expressão na ideia merleau-pontiana de «percepção natural», na medida em que esta «não é uma ciência, não enuncia as coisas sobre as quais incide, não as afasta para as observar, ela vive com elas, é «a opinião» ou a «fé originária» que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser do antepredicativo para o qual a nossa existência total é polarizada»¹⁰⁷. Merleau-Ponty vê assim, na compreensão do fenómeno de percepção a possibilidade de voltar a pensar o Ser enquanto objecto clássico do conhecimento com uma certa inocência no olhar. Esta inocência da visão face à

des évidences mondaines immédiates. Il se trouve qu'il suffit de faire *comme si* l'opération avait été réalisée – étrange privilège de la pensée! – pour que d'autres structures apparaissent, pour qu'un tout autre monde – indiscernable pourtant du factuel ordinaire – se manifeste», A. DELCO, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, pp. 20-21.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty escreve sobre a atitude natural: «Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est «avant tout thèse», parce qu'elle est le mystère d'une *Welthesis* avant toutes les thèses, – d'une foi primordiale, d'une opinion originaire (*Urglaube*, *Urdoxa*), dit ailleurs Husserl, qui donc ne sont pas, même en droit, traduisibles en termes de savoir clair et distinct, et qui, plus vieilles que toute «attitude», tout «point de vue», nous donnent, non pas une représentation du monde, mais le monde même», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 266. A crítica merleau-pontiana da perspectiva pode também ser fundada nesta recusa que a atitude natural que acolhe a primeira expressão do mundo seja verdadeiramente uma atitude.

¹⁰⁶ O princípio subjacente ao mecanismo de recalcamento em psicanálise encontra aqui as suas bases.

¹⁰⁷ «La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est «l'opinion» ou la «foi originaire» qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 378.

raiz comum do conhecimento não pôde ser esgotada pelo infinito positivo cartesiano. Se não pôde ser esgotada por ele e se a forma como foi superada, a saber, a instauração de um pensamento objectivo totalitário apenas contribuiu para um recolhimento do ser natural em si mesmo, temos que *aquilo que é* está tanto aquém de um como do outro. O ser natural enquanto fundamento e abismo (*Abgrund*) de toda a experiência possível é descrito por Merleau-Ponty como um «indeterminado positivo», uma profundidade pré-objectiva, ou seja, esse «fundo irreflectido» que uma reflexão radical deve procurar explicitar e compreender. Neste sentido, defende: «é ora a aderência do percebido ao seu contexto tanto como à sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo que impede os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articular em termos manipuláveis, distintos e identificáveis. E é este domínio pré-objectivo que temos de explorar em nós se queremos compreender o sentir»¹⁰⁸.

Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la Perception*, quando explora e expõe o fenómeno de percepção da cor, diz-nos que não podemos confundir o acto natural de apreensão da cor com a própria cor, uma vez que esta, enquanto qualidade sensível «é o produto particular de uma atitude de curiosidade e de observação» e continua, «ela só aparece quando, em vez de abandonar ao mundo todo o meu olhar, me volto para este olhar e me pergunto o que é que eu realmente vejo; ela não figura no comércio natural da minha visão com o mundo, ela é a resposta a uma certa questão do meu olhar, o resultado de uma visão segunda ou crítica que procura conhecer-se na sua particularidade»¹⁰⁹ e que converte o espectáculo do mundo em vigor na atitude natural. A qualidade sensível como produto de uma fixação é, portanto, já uma interrogação do olhar sobre o visto e por isso institui-se como reflexão que brota da adesão total do

¹⁰⁸ «C'est tantôt l'adhérence du perçu à son contexte et comme sa viscosité, tantôt la présence en lui d'un indéterminé positif qui empêchent les ensembles spatiaux, temporels, numériques de s'articuler en termes maniables, distincts et identifiables. Et c'est ce domaine pré-objectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 35.

¹⁰⁹ «La qualité sensible, loin d'être coextensive à la perception, est le produit particulier d'une attitude de curiosité ou d'observation. Elle apparaît lorsque, au lieu d'abandonner au monde tout mon regard, je me tourne vers ce regard lui-même et que je me demande *ce que je vois au juste* ; elle ne figure pas dans le commerce naturel de ma vision avec le monde, elle est la réponse à une certaine question de mon regard, le résultat d'une vision seconde ou critique qui cherche à se connaître dans sa particularité», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 272.

olhar ao espectáculo do mundo. Se o mundo da experiência originária não é um mundo de coisas, como acontece ainda no pensamento husserliano, a cor não pode ser apenas vista como realidade estendida sobre uma superfície, como aconteceria segundo o modelo representacional. Há um espaço originário do sentir que se estabelece entre o meu corpo e aquilo que posteriormente designo por cor, porque «há uma atitude natural da visão onde faço causa comum com o meu olhar e abandono-me através dele ao espectáculo»¹¹⁰. A vivência do compromisso, da cumplicidade e também da tensão entre o meu olhar e o mundo que o habita exige uma anterioridade da unidade do sentir no seio do *Lebenswelt*: isso a que chamo cor não pode ser apenas uma matéria inerte captada pelos olhos como órgãos de visão, mas uma experiência sensorial total que destaca o valor sinestésico do sentir. Os sentidos comunicam, diz-nos Merleau-Ponty e, por isso, na sua forma mais primitiva, a qualidade sensível (e não apenas visual, táctil, auditiva...) «comunica a todo o meu corpo uma maneira de ser, ela preenche-me» e por isso «não merece mais o nome de cor»¹¹¹.

Só uma reflexão capaz de voltar a apreender, no seio da experiência do sentir, o carácter ontológico de vermelho antes da determinação da cor, pode desvelar o domínio ante-predicativo que Cassirer já se esforçara em pôr em evidência através da noção de «pregnância simbólica». É necessário «acordar em nós, na nossa percepção actual, a relação do sujeito e do seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer. É preciso reconhecer antes dos «actos de significação» (*Bedeutungsgebende Akten*) do pensamento teórico e tético as «experiências expressivas» (*Ausdruckserlebnisse*), antes do sentido significado (*Zeichen-Sinn*), o sentido expressivo (*Ausdrucks-Sinn*), antes da subsunção do conteúdo sob a forma, a «pregnância» simbólica da forma no conteúdo»¹¹². A análise que

¹¹⁰ «[...] il y a une attitude naturelle de la vision où je fait cause commune avec mon regard et me livre par lui au spectacle», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 272.

¹¹¹ A possibilidade mais originária da cor se dar como cor é quando «elle communique à tout mon corps une même manière d'être, elle me remplit et ne mérite plus le nom de couleur», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 273.

¹¹² «Pour savoir ce que veut dire l'espace mythique ou schizophrénique, nous n'avons d'autre moyen que de réveiller en nous, dans notre perception actuelle, la relation du sujet et de son monde que l'analyse réflexive fait disparaître. Il faut reconnaître avant les «actes de signification» (*Bedeutungsgebende Akten*) de la pensée théorique et thétique les «expériences expressives» (*Ausdruckserlebnisse*), avant le sens

Cassirer faz da função expressiva no terceiro tomo de *Philosophie der symbolischen Formen* oferece a Merleau-Ponty a possibilidade de fundar a expressão a partir do fenómeno da percepção e fazer deste um processo global de toda a tarefa de significação da realidade. Retomando de Cassirer o pressuposto de que a percepção só pode ser compreendida como uma função expressiva, Merleau-Ponty consegue através dela uma via de acesso possível ao real sensível. Para ambos os filósofos, é na experiência perceptiva que o carácter universal do mundo aparece originariamente. Nas palavras de Cassirer: «o carácter expressivo não se vem associar como apêndice subjectivo, posteriormente e como que por acidente, ao conteúdo “objectivo” da sensação; é precisamente este carácter que pertence à constituição essencial da percepção. Em si mesmo ele é tão pouco “subjectivo”, que, pelo contrário, é ele que, dando à percepção a cor primitiva da realidade, faz dela por fim uma “percepção do real”»¹¹³. Se para o filósofo alemão, a função expressiva remete, por um lado, para uma camada mais primitiva da experiência e, por outro, permanece implicada na determinação do conceito, aquilo que aqui pretendemos realçar é o facto da «pregnância simbólica» permitir compreender o alcance da síntese transitiva, subjacente à passagem da expressividade da atitude natural *na* reflexão.

A «percepção natural» numa atmosfera de presença autêntica remete para um solo ontológico anterior a toda a tese, pois «a nossa vida de homem mais natural visa um meio ontológico, que é diferente daquele do em si, e que portanto, na ordem do constitutivo, não pode ser derivado dela. Mesmo tocando as coisas, sabemos delas, na atitude natural, muito mais do que a atitude teórica nos pode dizer delas, – e sobretudo sabemos de maneira diferente»¹¹⁴. A

signifié (*Zeichen-Sinn*), le sens expressif (*Ausdrucks-Sinn*), avant la subsumption du contenu sous la forme, la «prégnance» symbolique de la forme dans le contenu», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 344.

¹¹³ «Keineswegs gesellt sich dem „objektiven“ Inhalt der Empfindung nachträglich und wie zufällig ein bestimmter Ausdruckscharakter als subjektives Anhängsel hinzu, sondern eben diese Charakter ist es, der zum wesentlichen Bestand der Wahrnehmung gehört. Er ist an sich so wenig „subjektiv“, daß er es vielmehr ist, der der Wahrnehmung gleichsam die ursprüngliche Farbe der Realität gibt, – die sie erst zu einer „Wahrnehmung von Wirklichkeit“ macht», E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954, p. 86.

¹¹⁴ «Notre vie d'homme la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi, et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui. Même touchant les choses, nous en savons,

distinção entre o *Lebenswelt* e o *em si* do objectivismo remete para a necessidade de pensar o ser do mundo fora da alternativa clássica do «em si» da natureza *versus* o «para si» da consciência¹¹⁵.

Só ultrapassando de forma definitiva um pensamento onde as alternativas nos colocam diante de conceitos tão puros que impossibilitam qualquer tipo de relação entre eles, podemos compreender como é que a atitude fenomenológica permanece ainda natural. Por outro lado, a aceitação desta maneira ingénua de «tocar as coisas» no seio da atitude fenomenológica faz com que possamos pensar o mundo, tematizá-lo, sem desenraizá-lo da sua própria essência. O mundo não perde em ser, porque o traz consigo: nem o mundo nem aliás eu que o penso, uma vez que tanto ele quanto eu somos continuamente actualizados no âmbito da minha própria percepção, que é capaz de se pensar a si mesma sem, contudo, se perder ao fazer passar a sua naturalidade na sua reflexividade. O que significa que: «a unidade do sujeito e a do objecto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência, é preciso encontrar, aquém da ideia do sujeito e da ideia do objecto, o facto da minha subjectividade e o objecto no estado nascente, a camada primordial onde nascem tanto as ideias como as coisas»¹¹⁶.

Apenas uma reflexão que admita trazer consigo a essência do mundo faz com que este se legitime por si mesmo, sem que para isso seja transformado numa mera produção do espírito como aconteceria no pensamento intelectualista, nem numa entidade absoluta do qual deduziríamos o próprio para si como sucederia no seio do empirismo. É necessário que intelectualismo e empirismo se dêem conta das suas limitações no que respeita a uma reflexão sobre os

dans l'attitude naturelle, beaucoup plus que l'attitude théorique ne peut nous en dire, – et surtout nous le savons autrement», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 266.

¹¹⁵ Esta crítica ao *em si* do naturalismo é também formalizada a respeito do princípio de «boa-forma» do *corpus* teórico da *Gestaltpsychologie*, que será de especial interesse na segunda parte deste trabalho de investigação. Diz-nos Merleau-Ponty, criticando a vertente associacionista defendida pelos psicólogos da forma: «La «bonne-forme» n'est pas réalisée parce qu'elle serait bonne en soi dans un ciel métaphysique, mais elle est bonne parce qu'elle est réalisée dans notre expérience», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 40.

¹¹⁶ «L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience, il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, pp. 264-265.

fundamentos do próprio conhecimento. Nem o mundo apreendido pela análise, nem o conceito de mundo na consciência, podem ser tidos como conteúdos, no seio do conhecimento: conteúdos absolutamente feitos não são modeláveis dentro do seio flexível da experiência. Ao transformar o mundo num conteúdo da análise o empirismo dá prova de um mundo transparente na medida em que obriga a opacidade que lhe é própria a retrair-se em si mesma; no que diz respeito ao intelectualismo, é também necessário que ele se dê conta que ao purificar «a consciência esvaziando-a de toda a opacidade, faz da *hylé* uma verdadeira coisa e a apreensão de conteúdos concretos, o encontro desta coisa e do espírito torna-se impensável»¹¹⁷.

Apela-se assim a um pensamento da matéria e da forma do conhecimento como resultados da análise e não como seus conteúdos. A reflexão radical seria então aquela que se deixaria submergir como que num transe perante o espectáculo do mundo, que num contacto imediato com ele apenas poderia *acreditar* sem pensar naquilo que sentia *nele* e não sobre ele, depois então se curvaria sobre si mesma num movimento flectido do olhar e se questionaria sobre o que via no seio daquilo que sentia. Só assim, *hylè* e *morphé* seriam apreendidas no decorrer da análise e perante a formulação da segunda, a primeira nada perderia em essência, apenas fluiria numa outra forma: *a hylè passaria na morphé*. Por isso Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la Perception* defende que «a tarefa de uma reflexão radical, isto é, daquela que se quer compreender a si mesma, consiste, de uma maneira paradoxal, em encontrar a experiência irreflectida do mundo, para voltar a colocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer aparecer a reflexão como uma das possibilidades do meu ser»¹¹⁸. Não se trata de reflectir sobre a experiência do mundo, mas sim de acordar no seio da efectividade natural uma das maneiras de

¹¹⁷ «Dans la mesure où l'intellectualisme purifie la conscience en la vidant de toute opacité, il fait de la *hylé* une véritable chose et l'appréhension des contenus concrets, la rencontre de cette chose et de l'esprit devient impensable», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 288.

¹¹⁸ «La tâche d'une réflexion radicale, c'est-à-dire de celle qui veut se comprendre elle-même, consiste, d'une manière paradoxale, à retrouver l'expérience irréfléchie du monde, pour replacer en elle l'attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître de la réflexion comme une possibilités de mon être», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 288.

ele ser mundo. Desta forma, irreflexão e reflexão no seio da experiência na qual se dão, não são operações antagônicas: a experiência irreflexiva, tal como a reflexão, é operante e capta-se a si mesma no seio das suas próprias operações. Pois «a reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se levar para fora de si mesma, se conhece como reflexão-sobre-um-irreflectido, e por conseguinte, como uma mudança de estrutura da nossa existência»¹¹⁹. Elas não chegam a ser cúmplices uma vez que a cumplicidade implica uma responsabilidade de princípio dirigida a uma delas. Ora a experiência do mundo flui na experiência de reflexão, ou melhor, sendo a atitude transcendental também ela natural, a reflexão é uma experiência continuada, daí que Merleau-Ponty defenda que o pensamento reduzido, tal como Husserl o concebe, não é apenas o começo da investigação fenomenológica, mas a sua totalidade, uma vez que «a investigação é [...] começo continuado»¹²⁰. É assim necessário que o fenómeno perceptivo seja compreendido como presença autêntica, actualidade contínua do processo que vai da crença no mundo à sua tematização, ao mesmo tempo que se encontra sempre envolvido pelos seus próprios horizontes.

A partir do momento em que a natureza do mundo “passa” na consciência a dicotomia entre um discurso simplesmente do sujeito e outro simplesmente do objecto não encontram mais qualquer razão de ser. Não se trata de converter os pressupostos do empirismo ao intelectualismo ou vice-versa, nem de misturá-los para tentar fabricar um terceiro método oriundo dos dois primeiros. Trata-se aqui de pensá-los de maneira articulada tentando recusar os preconceitos que um e outro construíram tendo o mundo como conteúdo e não como fundo de uma

¹¹⁹ «La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 90.

¹²⁰ Merleau-Ponty em « Le philosophe et son ombre » diz-nos acerca dos problemas da redução que, «ils ne sont pas pour lui [Husserl] un préalable ou un préface : ils sont le commencement de la recherche, ils en sont en un sens le tout, puisque la recherche est, il l'a dit, commencement continué», M. MERLEAU-PONTY, *S.*, p. 262.

experiência possível; experiência essa que longe de aceitar a cacofonia de dois discursos que se recusam mutuamente, os envolve como contraponto um do outro no seio do universo do conhecimento no qual se dão. É necessário pensar que o Eu que sente no mundo não pode ser diferente do Eu que o pensa: ambos se dão no seio de uma mesma experiência que faz emergir a expressividade do sentir do real na expressividade de o pensar. Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty enuncia a articulação do eu mundano perceptivo e do eu transcendental da seguinte maneira: «o Eu reflectido difere do Eu irreflectido pelo menos nisto: ele foi tematizado, e o que é dado, não é a consciência nem o ser puro, – como o diz Kant com profundidade, é a experiência, noutros termos, a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco de onde ele emerge mas no qual permanece implicado». E, citando Husserl, continua: É «a experiência pura e por assim dizer ainda muda que se trata de trazer à expressão pura do seu próprio sentido»¹²¹. Há um compromisso afectivo que une um sujeito perceptivo a um ser opaco que flui na conceptualização da sua experiência. Não faz sentido falar de cisão da razão no seio de uma reflexão deste género, uma vez que a tematização do mundo, como tarefa da atitude transcendental, não se opõe à fé originária da atitude natural que nos dá o mundo, não só como possível de ser comprovado do ponto de vista da análise, mas sobretudo como já beneficiando de um certo grau de efectividade do ponto de vista do sentir o próprio mundo¹²².

Em suma, as coisas dão-se à minha percepção na opacidade que lhe é própria, pois «o que há [...] não são coisas idênticas a elas mesmas, que depois, se ofereceriam ao vidente, anteriormente vazio, que depois, se abriria a elas, mas qualquer coisa da qual não poderíamos estar mais perto do que apalpando-as com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver «completamente nuas», porque o

¹²¹ «[...] le Je réfléchi diffère du Je irréfléchi au moins en ceci qu'il a été thématisé, et ce qui est donné, ce n'est pas la conscience ni l'être pur, – comme Kant lui-même le dit avec profondeur, c'est l'expérience, en d'autres termes la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé. C'est «l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens»», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 264.

¹²² A realidade da ilusão surge justamente desta forma de ser possível e efectivo logo desde a atitude natural.

próprio olhar as envolve e as veste com a sua carne»¹²³. Assim, a minha percepção termina onde começam as coisas e as coisas acabam onde começa a minha percepção delas. Há uma penetração partilhada entre percepção e coisas, mas nunca descrita em termos de usurpação manipuladora operada pela primeira sobre as segundas. Percepção e percebido partilham de uma mesma modalidade existencial e por isso não podemos desligar o acto de perceber do termo sobre o qual ele incide. Se quisermos manter a legitimidade da operação de percepção não podemos recusá-la àquilo que ela percebe. É necessário compreender de uma vez por todas que «ver é ver alguma coisa»¹²⁴.

Por outro lado, a fenomenologia deve dar-se conta dos seus próprios limites e compreender que esconder-se faz parte da essência das próprias coisas e nenhum desvelamento possível pode torná-las totalmente inteligíveis, porque de nós ao Ser selvagem das coisas «não há nenhum caminho e que ele é por princípio inacessível». É necessário que compreendamos que «as coisas visíveis ao nosso redor repousam em si mesmas, e o seu ser natural está tão cheio que parece envolver o seu ser percebido, como se a percepção que delas tivéssemos se fizesse nelas». Não obstante, Merleau-Ponty chama a atenção para o facto que «se exprimo esta experiência dizendo que as coisas estão no seu lugar e que nós nos fundimos com elas, torno-a impossível logo a seguir: pois, à medida que nos aproximamos da coisa, deixo de ser; à medida que sou, não há coisa, mas unicamente um duplo dela na minha «câmara escura»». Em suma, a percepção não pode, de forma alguma, transformar-se na coisa que ela mesma apreende, pois «no momento em que a minha percepção se vai tornar pura, coisa, Ser, ela apaga-se; no momento em que se ilumina, já não sou a coisa»¹²⁵.

¹²³ «Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvriraient à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir «toutes nues», parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 173.

¹²⁴ «Voir, c'est voir quelque chose», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 433.

¹²⁵ É assim que Merleau-Ponty, em «Interrogation et intuition», recusa uma imediatez na nossa relação ao ser. Se a relação deve ser imediata «S'il doit l'être, s'il ne doit pas garder nulle trace de nos opérations d'approche, s'il est l'Être lui-même, c'est qu'il n'y a, de nous à lui, nul chemin, et qu'il est par principe inaccessible. Les choses visibles autour de nous reposent en elles-mêmes, et leur être naturel est si plein qu'il semble envelopper leur être perçu, comme si la perception que nous en avons se faisait en elles.

Desta forma, se compreende que em Merleau-Ponty não possamos falar de transparência nem da parte do mundo que se oferece à percepção nem da parte da consciência perceptiva que o recebe, não como objecto, mas como fisionomia do mundo, como maneira instituída de se dar à consciência numa percepção que o acolhe no seu estado nascente. Não existe no autor, contrariamente ao que acontece em Husserl, um *ego* imutável e inicialmente vazio que «dado numa ipseidade absoluta e na sua unidade que não dá lugar a nenhum esboço, deve ser captado, de forma adequada, na conversão do olhar próprio à reflexão e que opera um regresso sobre si mesmo enquanto centro de função. Enquanto ego puro, não contém riquezas interiores latentes, é absolutamente simples, e é dado ao grande dia, toda a sua riqueza reside no *cogito* e no modo da função, que aí pode ser captado de forma adequada»¹²⁶. A consciência não contém riquezas interiores latentes porque ela é tão só percepção de um mundo que não pode ser contido. A percepção consciente ou inconsciente não é consciência de mundo, mas uma certa maneira do mundo se dar. Desta forma, em Merleau-Ponty, o *cogito* é tão só a espessura do meu corpo, a sua profundidade e, dessa mesma forma, não são as essências que são a extensão do meu corpo, mas as próprias coisas na sua capacidade de se tornarem visíveis para o meu olhar que as toca.

Mais, si j'exprime cette expérience en disant que les choses sont en leur lieu et que nous nous fondons avec elles, je la rends impossible aussitôt : car, à mesure qu'on approche de la chose, je cesse d'être ; à mesure que je suis, il n'y a pas de chose, mais seulement un double d'elle dans ma «chambre noire». Au moment où ma perception va devenir perception pure, chose, Être, elle s'éteint ; au moment où elle s'allume, je ne suis déjà plus la chose», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 163.

¹²⁶ Nas *Ideen II*, relativamente ao modo de doação do ego puro, Husserl, diz-nos o seguinte: « [...] vielmehr ist es in absoluter Selbstheit und in seiner unabschattbaren Einheit gegeben, ist in der reflektiven, auf es als Funktionszentrum zurückgehenden Blickwendung adäquat zu erfassen. Als reines Ich birgt es keine verborgenen inneren Reichtümer, es ist absolut einfach, liegt absolut zutage, aller Reichtum liegt im cogito und der darin adäquat erfassbaren Weise der Funktion», E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 157.

SEGUNDA PARTE

MEMÓRIA SENSÍVEL

ESPONTANEIDADE E PASSIVIDADE

«Je ne tiens plus em mains l'entourage lointain: il n'est plus fait d'objets ou de souvenirs encore discernables, c'est un horizon anonyme qui ne peut plus apporter de témoignage précis, il laisse l'objet inachevé et ouvert comme il est, en effet dans l'expérience perceptive. Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule. S'il doit parvenir à une parfaite densité, en d'autres termes s'il doit y avoir un objet absolu, il faut qu'il soit une infinité de perspectives différentes contractées dans une coexistence rigoureuse, et qu'il soit donné comme par une seule vision à mille regards»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 98.

CAPÍTULO III

CORPO E PERCEPÇÃO

Na primeira parte desta dissertação tentamos mostrar como a natureza ambivalente dos discursos sobre a realidade é sintoma e ao mesmo tempo instigador de uma fractura no universo do saber. Esta cisão parte de uma má convivência entre a consciência e a natureza, representadas pelos respectivos sistemas metodológicos das ciências do espírito e das ciências da natureza. A cisão entre a razão científica e a especulativa conduziu tanto ao afastamento progressivo de uma relativamente à outra como ao desenraizamento das duas a em relação à Natureza, que pretendiam analisar ou descrever. A fractura do universo do saber foi diagnosticada como *Spaltung*, na medida em que aponta para uma dissociação entre dois agrupamentos distintos de representações científicas, que, fechando os olhos à opacidade da natureza enquanto fundamento sensível de toda a experiência possível, se propõem a revelar a suposta transparência das estruturas que lhe estão associadas. Esta *Spaltung* encontra no projecto fenomenológico husserliano uma via terapêutica, na medida em que este fundamenta os dois discursos redireccionando-os para um único mundo, o percebido em que inicialmente a percepção acredita e que a reflexão se deve esforçar por tematizar. No entanto, a necessidade de legitimação universal da consciência faz com que o mundo da vida – esse que Husserl se propõe evidenciar – seja ainda um mundo de coisas, na medida em a materialidade do mundo ainda está condicionada pelas idealizações das *bloÙe Sachen*. A percepção como intuição originária estabelece, em Husserl, a passagem entre o

universo irreflectido do visto e o universo reflectido do dado, contudo, a percepção permanece ainda aqui um mero “trampolim” para a consciência.

A crítica merleau-pontiana da fenomenologia husserliana pretende, por um lado, pôr em relevo o papel antepredicativo da percepção como função primordial e envolvente de todo o processo de conhecimento que vai desde a ingenuidade do olhar da atitude natural até à sua tematização por um sujeito perceptivo, e, por outro, afirmar e reconhecer a transcendência do mundo como uma opacidade que simultaneamente me repele e me seduz. A transcendência da natureza não pode ser assim mantida enquanto substância radicalmente oposta à suposta imanência da consciência se queremos compreender que a articulação entre o ser percebido e o próprio ser goza de uma anterioridade originária relativamente à dicotomia sujeito e objecto. Se o destaque do acto perceptivo torna possível, por um lado, a afirmação da transcendência do mundo e, por outro, aquilo que ele significa para mim é necessário explorar agora o lugar onde a operação de sentido se dá ao mesmo tempo como actual e possível. Procuramos assim aprofundar o universo antepredicativo deste sujeito de intenções que é o meu corpo, enquanto corpo de actualidade e de possibilidade, “implexo” contínuo de presença e de transcendência de mim a mim.

Pretendemos, nesta linha de abordagem, analisar a questão do corpo como fenómeno na sua ambivalência de actual e possível. Neste sentido, se o corpo é sujeito de percepção, ele é também sujeito de horizontes. Como sujeito de horizontes, veremos, o meu corpo fenomenaliza-se também como corpo mnésico. No entanto, esta memória não pode ser pensada senão como sedimentação das potencialidades do meu corpo e possibilidade mesma de uma memória conceptual, que só no corpo pode encontrar as suas próprias raízes. Por outro lado não podemos pensá-la fora da sua articulação com a vida espontânea da percepção.

3. 1. O corpo em questão

«S'il est vrai que la philosophie, dès qu'elle se déclare réflexion ou coïncidence, préjuge de ce qu'elle trouvera, il lui faut encore une fois tout reprendre, rejeter les instruments que la réflexion et l'intuition se sont donnés, s'installer en un lieu où elles ne se distinguent pas encore, dans des expériences qui n'aient pas encore été «travaillées», qui nous offrent tout à la fois, pêle-mêle, et le «sujet» et l'«objet», et l'existence et l'essence, et lui donnent donc les moyens de les redéfinir»

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 172

O fenómeno perceptivo tomado como acto global de doação de sentido institui-se como reflexão-sobre-um-irreflectido. Desta forma, a antinomia entre reflexão e irreflectido não é verdadeiramente uma antinomia e só pode ser compreendida como tal do ponto de vista do sujeito objectivo. Entre a figura e o fundo não há uma fronteira de incomunicabilidade, apenas um meio orgânico ambíguo que ainda-não-é-figura, mas também já-não-é-fundo, algo que se detém e se arrasta por debaixo da figura e a torna possível, carregando-a, não como quem carrega um fardo, mas como quem quer dar a ver. O fundo é irreflectido que sustenta a reflexão, que a enraíza e, por isso, na sua forma de se dar, sensível ou analiticamente, a percepção desperta e anuncia sentindo e dizendo aquilo cuja natureza é sempre marginal, desvio relativamente à actualidade do gesto de significação. Desta forma posso compreender, por um lado, que a minha percepção não constitui um *analogon* das coisas que percebe, mas restitui-las com a mesma opacidade com que elas se lhe revelam; e por outro, que o mundo não pode ser pensado como somatório de coisas desdobradas e percorridas pelo meu olhar, mas como uma exploração deste mesmo gesto intencional que em determinado momento se põe a ver como resposta ao apelo também intencional

de uma realidade que lhe é exterior. Eu faço, em última instância, corpo comum com o mundo: quando reflecto, o mundo retira-se na sua transcendência, mas algo de si permanece, a maneira como me “tocou” e se expressou em mim. A minha reflexão é a conversão desse modo expressivo sensível em comportamento analítico: a expressão do mundo é convertida na minha maneira de senti-lo e de pensá-lo, numa só palavra, de percebê-lo como mundo. Temos portanto que a reflexão é o resultado de uma maturação: aquela da minha relação com o mundo que me rodeia e no qual estou profundamente ancorado. Maturação efectiva porque possível, na medida em que toda a reflexão apenas pode ser fundada a partir de um horizonte de experiência possível, quer seja o do mundo ou a da sedimentação das experiências passadas em mim. Trata-se por isso de uma transição promíscua entre a função ingénua e a função analítica da percepção, onde a promiscuidade dissipa os contornos objectivos da efectividade perceptiva e faz dela a origem sempre a recuperar da autenticidade da experiência. Neste sentido, defendemos que a reflexão só pode visar a passividade do mundo alicerçando as suas raízes na passividade do próprio corpo, sendo esta última descrita a partir de uma memória, que por ser sedimento de intenções, permanece ainda sensível.

Nem realismo, nem idealismo. O modo de ser da percepção efectiva remete para o facto de não podermos pensar que possamos identificar-nos totalmente com o mundo e experimentar aquilo que seria uma sensação pura, ou seja «a prova de um «choque» indiferenciado, instantâneo e pontual»¹²⁷ entre mim e o mundo. É necessário assinalar aqui o carácter pontual e instantâneo da percepção pura, pois do prolongamento da sua acção adviria tanto a aniquilação da curiosidade – como motivo da intencionalidade do olhar – como a da possibilidade da própria visão. Compreendemos esta advertência na medida em que uma indiferenciação durável entre a percepção e o Ser que prolongasse o espectáculo, tenderia progressivamente a dilatar a percepção, a enredá-la, a hipnotizá-la, a fragilizá-la até à sua completa neutralização: uma percepção que

¹²⁷ «La sensation pure sera l'épreuve d'un «choc» indifférencié, instantané et ponctuel», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 25.

no extremo pudesse num sono profundo e sem fim assimilar-se osmoticamente ao percebido, como acontece no realismo ou no idealismo quando levados ao extremo.

A impossibilidade de uma experiência pura do sentir é sem dúvida bem acentuada nas obras iniciais de Merleau-Ponty, ou seja, na fenomenologia do autor. A fundamentação de um sujeito que é sujeito de percepção no seio do mundo e, em simultâneo, o requisito de diferenciação estrutural entre um e outro são essenciais para compreender a articulação entre a transcendência do mundo e a enunciação do mundo percebido e mesmo do próprio sujeito que percebe. Este objectivo último levar-nos-á, por sua vez à relação que o sujeito da percepção mantém com o mundo que percebe: este último existe para além do meu poder de significá-lo e este poder é, ele mesmo, a prova de que o meu corpo deve reorganizar-se, exceder-se, transcender as suas capacidades naturais para aceder ao sentido daquilo que se propõe significar. A transcendência é o modo de ser do mundo e da significação que eu lhe atribuo relativamente ao modo de ser actual da minha percepção. O mesmo é dizer que a transcendência é aquilo que escapa à actualidade perceptiva sem contudo deixar de se relacionar com ela. É importante, por um lado, ter em conta que é justamente porque o meu acto de apropriação de sentido é reorganização do meu esquema corporal a respeito da realidade mundana e da minha história pessoal, e, por outro, porque ele as *mostra* como efectivas, que a experiência do sentir e do sentido é possível. É porque percebemos para além de uma percepção pura que é possível tanto a concretização do objectivo da curiosidade – i. e. ser satisfeita – como a da possibilidade do perceber, intencionalmente dirigido para dentro ou para fora de si mesmo.

É também necessário ter em conta que, se na fenomenologia merleau-pontiana não podemos ter experiência de um sentir puro, também não podemos pensar que o mundo e o sujeito da percepção possam ser pensados segundo o modelo substancial, como acontecia no empirismo e no intelectualismo. Natureza e consciência não descrevem duas substâncias diferentes, mas duas estruturas distintas não deduzíveis uma a partir da outra: o mundo, tal como a consciência

ancorada no corpo – *subjectividade incarnada* –, conserva sempre um reduto de opacidade. Tratam-se efectivamente de duas dimensões de um mesmo Ser e que, por isso podem ser geneticamente articuladas. Lembremo-nos uma vez mais que matéria e forma no pensamento merleau-pontiano não são a mesma coisa, porque apenas o mundo percebido se oferece à minha percepção e o Ser é mais do que ser-percebido. O excesso é essa opacidade material que percepção alguma será capaz de restituir tal e qual: o excesso é transcendência. Neste sentido, é preciso ter em conta que qualquer relação entre a percepção e o mundo implica intimidade, mas não homogeneidade.

Se identificação com o mundo do percebido Merleau-Ponty procurou, ela não pode ser compreendida fora da reorganização do esquema corporal patente na fenomenologia merleau-pontyana nem do desvio ontológico que estão na base da relação entre a estrutura do mundo e a aderência do seu sentido em mim. Se o mundo cede algo da sua transcendência e se eu a converto em sentido para mim é porque a sua natureza encontra em mim um espaço de aderência ou de viscosidade onde algo daquilo que ele é passa a ser para mim, onde o mundo me mostra o seu rosto e onde eu traço a sua fisionomia. Este espaço expressivo, descrito entre o meu corpo e os seus horizontes, é o espaço do sentir, charneira de todas as intenções expressivas, onde as fronteiras objectivas entre o universo físico e psicológico se tornam ambíguas. Desta forma, o «meu corpo de carne e osso» é o ponto de confluência entre a actualidade da percepção e a generalidade que sedimenta como manta morta a determinação significativa. Contudo não podemos pensar que ele possa ser assimilado ao mundo ou à consciência, já que «é porque ele é uma vista pré-objectiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo o processo em terceira pessoa, de toda a modalidade da *res extensa*, tal como de toda a *cogitatio*, de todo o conhecimento em primeira pessoa, – e poderá realizar a junção do «psíquico» e do «fisiológico»»¹²⁸. Desta forma, a natureza e a consciência deixam de ser termos absolutos e convertem-se em relações, pontos

¹²⁸ «C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de toute *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, – et qu'il pourra réaliser la jonction du «psychique» et du «physiologique», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 109.

de incidência de toda a percepção de facto, onde o Ser se metamorfoseia em comportamento expressivo. Isto porque, se, como Merleau-Ponty lembra em *L'union de l'âme et du corps*, a percepção é «um tipo de existência intermediária entre o em si e o para si»¹²⁹, o corpo, enquanto sujeito de percepção, é o ponto para onde a transcendência do meu horizonte interno (experiências passadas e por isso ainda possíveis, i. e. memória sensível) e a do mundo convergem e se articulam em sentido. No entanto, na medida em que a percepção está ancorada num corpo não podemos pensar que ela pertença à ordem do em si ou do para si, porque neste caso incorreríamos no mesmo erro do pensamento objectivista. É porque o comportamento assenta na estrutura que «na experiência dos comportamentos, eu supero efectivamente a alternativa do para si e do em si»¹³⁰. Ou seja, é no corpo, enquanto sujeito de percepção, que os preconceitos acerca da natureza e da consciência acabam por se dissipar e, por conseguinte, é também nele que a experiência pré-reflexiva entre uma e outra se torna possível.

Tal como o mundo vivido não é um mundo de coisas, nem um mundo de ideias, porque anterior a qualquer distinção entre sujeito e objecto, o meu corpo não é um corpo-objecto – como Husserl bem precisa na distinção entre *Körper* e *Leib* –, nem um corpo-sujeito, se «o sujeito, que se constitui enquanto contrapartida da natureza material, é [...] um *ego* ao qual pertence um corpo enquanto campo de localização das suas sensações»¹³¹. Eu não sou, contrariamente à tese de Husserl, «o sujeito do corpo próprio»¹³², «eu sou [...] o meu corpo»¹³³ – aqui se centra a diferença entre ser e ter: eu sou o meu corpo sem ter o meu corpo porque sou sujeito de percepção completa e continuamente aberto a uma

¹²⁹ Em *L'union de l'âme et du corps*, Merleau-Ponty defende o primado da percepção como «un type d'existence intermédiaire entre l'en soi et le pour soi», M. MERLEAU-PONTY, *U. A. C.*, p. 85.

¹³⁰ Merleau-Ponty refere em *La Structure du comportement* que «[...] j'ai conscience de percevoir le monde, et pris en lui, des comportements qui visent le même monde numériquement un, c'est-à-dire que dans l'expérience des comportements, je dépasse effectivement l'alternative du pour soi et de l'en soi», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 137.

¹³¹ «Das Subjekt, das sich als Gegenglied der materiellen Natur konstituiert, ist [...] ein Ich, dem als Lokalisationsfeld seiner Empfindungen ein Leib zugehört», E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 152.

¹³² Para Husserl o *ego* é tido como sujeito do corpo. Como testemunho, em *Ideen II*, no decurso da exposição do exemplo da mão enquanto mão-sujeito, o autor refere-se ao ego da seguinte forma: «[...] ich, das "Subjekt des Leibes"». Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 150.

¹³³ «Je suis donc mon corps», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 240.

experiência possível. O corpo próprio não é portanto «órgão de percepção do sujeito da experiência»¹³⁴, porque o corpo não tem um sujeito, mas é ele mesmo sujeito de percepção que *também* é sujeito da experiência.

A percepção não é, entre outras, uma função do *ego* transcendental, mas uma função quasi-orgânica, quasi-psicológica, ponto de confluência de dois hemisférios que têm como eixo o meu corpo como ser no mundo¹³⁵. Nele a aposição entre o sujeito e o objecto do pensamento objectivista deixa de fazer sentido, na medida em que sou simultaneamente sujeito e objecto, sem ser isoladamente nenhum dos dois. Para melhor compreender a ambiguidade inerente à vivência entre sentinte e sentido, fazemos apelo ao célebre exemplo que Merleau-Ponty toma de Husserl: «quando toco a minha mão esquerda com a minha mão direita, a minha mão tocante apreende a minha mão tocada como uma coisa. Mas de repente dou-me conta de que a minha mão esquerda se põe a sentir»¹³⁶, ou como remata Husserl, que «*ela se torna carne*»¹³⁷. A relação macrocósmica entre subjectividade e objectividade, entre *para si* e *em si* é agora expressa no meio afectivo que é o meu corpo. A minha mão esquerda está por assim dizer à espera de *poder despertar*, porque – como Merleau-Ponty também o dirá acerca da carne-elemento – todo «o visível à nossa volta parece repousar em si mesmo»¹³⁸. O modo de ser do mundo, tal como o da minha mão esquerda é

¹³⁴ O corpo próprio em Merleau-Ponty não se adequa à definição husserliana de «Leib als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes». Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 144.

¹³⁵ Referimo-nos aqui à natureza e à consciência que de forma alguma podem deduzir-se uma da outra.

¹³⁶ «Quand je touche ma main gauche avec ma main droite, ma main touchante saisit ma main touchée comme une chose. Mais soudain, je m'avise que ma main gauche se met à sentir», MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 107.

¹³⁷ A experiência relatada por Husserl toma os seguintes contornos : « [...] die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr "lokalisiert", sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauigkeit und Glätte der Hand, dieses physischen Dinges). Spreche ich vom *physischen* Ding "linke Hand", so abstrahieren ich von diesen Empfindungen (eine Bleikugel hat nichts dergleichen und ebenso jedes "bloß" physische Ding, jedes Ding, das nicht mein Leib ist). Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern *es wird Leib, es empfendet*». Husserl refere ainda que, « [...] wird die Hand gezwickt, gedrückt, gestoßen, gestochen etc., vom fremden Körpern berührt oder fremde Körper berührend, so hat sie ihre Berührungs-, Stich-, Schmerzempfindungen usw., und geschieht dieses durch einen anderen Leibesteilen, weil jeder eben für den andern berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib». Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 145.

¹³⁸ «Le visible au tour de nous semble reposer en lui-même», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 173.

ser passivo, contudo, contrariamente a ele, esta, ao ser sentida, sente. Desta forma, «toco-me tocando, realizo uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si. Noutras palavras, o meu corpo torna-se sujeito: ele sente-se»¹³⁹.

É necessário compreender que a mão esquerda, tal como a mão direita, não se transforma ora em sujeito ora em objecto, ela permanece igual a si mesma, ou seja no seio da indistinção entre sujeito e objecto ela abre-se a um mundo que não está diante dela, mas que a envolve e a habita, ou seja, abre-se à *Lebenswelt*. É desta forma que o meu corpo, enquanto misto de objecto e sujeito, participa na experiência do sentir como percebido e como “percebente”. A sua condição objectal não é total e por isso não podemos pensar que pelo corpo possamos coexistir como objecto entre os objectos do mundo. Eu não estou simplesmente ali, onde posso ser visto e tocado. Por outro lado, se eu enquanto aquilo que sou – este corpo de carne e osso – pudesse estar simplesmente ali não haveria ninguém para quem eu pudesse ser visto e tocado, na medida em que o corpo é também isso pelo qual eu me assemelho, ou seja a marca de pertença a uma espécie de indivíduos que pelo seu corpo podem ser vistos e tocados por mim¹⁴⁰. Portanto, não permaneço no mundo apenas como objecto entre objectos e mesmo enquanto corpo-sentido – “mão esquerda sentida” – trago comigo a capacidade de me activar, subjectivando-me. Neste sentido, «enquanto vê ou toca o mundo, o meu corpo não pode portanto ser visto nem tocado. O que o impede de ser alguma vez

¹³⁹ «Ainsi je me touche touchant, je réalise une sorte de réflexion, de *cogito*, de saisie de soi par soi. En d’autres termes, mon corps devient sujet : il se sent», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 107.

¹⁴⁰ A experiência da intersubjectividade fenomenológica é em Merleau-Ponty uma experiência entre corpos, ou seja uma intercorporeidade. Este tema pode ele mesmo ser abordado através do alargamento da compreensão do exemplo da mão. A mão esquerda ao ser tocada como objecto pela mão direita põe-se a sentir, faz-se sujeito. Se a mão direita toca a mão esquerda, que por sua vez está a tocar um objecto no mundo (coisa ou outra mão que não a minha, e por isso objecto para mim) entre a mão esquerda e a mão direita realiza-se, por assim dizer, uma “operação de espécie”, uma cooperação, uma partilha no seio da experiência do sentir, que corresponderia à experiência da alteridade. Esta experiência atinge o seu alcance máximo no contexto da Carne-Elemento explorada no texto «L’entrelacs – Le chiasme». Cf. M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 185 ss. Por outro lado, ao falar de intercorporeidade é inevitável falar da presença num mesmo mundo de outros corpos que percebem como o meu. Este exemplo é tratado por Merleau-Ponty em «Le philosophe et son ombre», onde se diz que «as minhas duas mãos são «co-presentes» ou «coexistem» porque elas são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão desta co-presença, ele e eu somos como os órgãos de uma intercorporeidade», M. MERLEAU-PONTY, «Le philosophe et son ombre» in *S.*, p. 274. Consideramos que apesar da riqueza do tema, a sua abordagem iria desviar-nos da nossa linha de investigação.

um objecto, de ser alguma vez «completamente constituído» é que ele é isso pelo qual há objectos»¹⁴¹.

No contexto do corpo próprio, a permanência dos objectos no mundo é relativa, enquanto a minha é absoluta e serve de fundo à primeira, pois os objectos podem ser presentes ou ausentes para mim, mas eu sou continuamente presente para mim no mundo. É nesta linha de análise que Merleau-Ponty defende que «a presença e a ausência dos objectos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais o meu corpo tem poder»¹⁴². Esta variação interior descreve a potência de ser dos objectos na presença do acto de significação: estando ausentes podem ser actualizados, ou seja virem à presença, não porque a percepção por si só tem o poder de os fazer ser – espontaneidade da consciência sartreana –, mas porque a memória permanece sensível, que sedimentada, instituída se dá também no seio de uma experiência actual instituinte. Neste sentido, quando falamos de transcendência é relativamente à posição actual do meu corpo, à sua presença num aqui e agora efectivos. A transcendência é assim tudo aquilo que supera essa actualidade, ou seja, o universo de possíveis que supera cada efectivação perceptiva e cuja apreensão já pode ter sido ou não potencialmente realizada por mim. O meu corpo é por isso sujeito de percepção e sujeito de horizontes, na medida em que ele se dirige sempre para um mundo que o supera, mas que permanece continuamente no horizonte de todas as suas intenções significativas.

O objecto da atitude natural é o objecto enquanto co-existente com um corpo que, apesar de sujeito de percepção, não se sabe como tal. Saber-se como tal implica uma distinção e por isso todo o acto reflexivo implica uma reorganização do esquema corporal, um reequilíbrio estrutural entre a camada orgânica e a camada psicológica ou comportamental do meu corpo. Neste caso,

¹⁴¹ «En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais «complètement constitué», c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 121.

¹⁴² «La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champs de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 121.

eu enquanto ser no mundo atravesso todo o universo da experiência, seja em actualidade ou em possibilidade. Se a actualidade da experiência acompanha todo o acto perceptivo, é necessário ter também em conta que se ela o faz é porque tem como fundo e fundamento o mundo de todos enquanto «horizonte latente da nossa experiência, presente continuamente, ele também, antes de todo o pensamento determinante»¹⁴³, mas também o nosso mundo enquanto atmosfera de uma história encarnada, uma história feita de comportamentos e de hábitos que o meu próprio corpo foi sedimentando ao longo da sua existência pessoal. Se o meu corpo enquanto sujeito perceptivo é o lugar onde a percepção acontece, enquanto sujeito de horizontes, ele também é sujeito de memória, de uma memória ainda não intelectual, mas fundadora e originária na sua especificidade possível. Desta forma concebemos por um lado que uma memória que se diga sensível só pode ter no espaço privilegiado do meu corpo de carne e osso o germe da sua fundamentação e, por outro que antes de ser memória de um Visível que encontra no corpo o veículo da sua expressão – como acontece no plano ontológico – ela é memória de um corpo, do meu.

¹⁴³ O mundo aparece-nos em Merleau-Ponty como « [...] horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 122.

3. 2. A carne: “elemento” do corpo e do mundo

«Or, cette chair que l’on voit et que l’on touche n’est pas toute la chair, ni cette corporeité massive, tout le corps. La réversibilité qui définit la chair existe dans d’autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette fois, n’élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible»

MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l’Invisible*, p. 189.

Em *L’institution. La passivité*, Merleau-Ponty lamenta o facto de «tentarem [puxá-lo] ora para o idealismo ora para a *monadologia*, quando o [seu] objectivo era afirmar a identificação com o ser do mundo percebido»¹⁴⁴. Para o autor o sucesso deste projecto está estritamente associado à superação do problema da articulação entre actividade e passividade. Temos, contudo, de ter em conta que, mesmo existindo um fio condutor que atravessa toda a obra merleau-pontiana, não podemos ignorar uma alteração ao nível do registo que serve de fundo à reflexão. O fio condutor, como já vimos, é compreender a relação entre consciência e natureza.

Neste sentido, no registo fenomenológico, o corpo próprio encontra-se no centro da investigação e, apesar de aberto ao mundo pelo movimento intencional que o define, ele reorganiza a estrutura orgânica de forma a poder através dela desenvolver um comportamento que exprime o real. No entanto, no seio da fenomenologia do corpo, o meu corpo de carne e osso, está limitado ao poder de alcance da minha intencionalidade. Ele tem uma função mediadora entre a

¹⁴⁴ Merleau-Ponty diz-nos no curso sobre a noção de passividade que lecciona no *Collège de France* no ano académico de 1954-1955 que « [...] on essaye de me tirer ou vers *idéalisme* ou vers *monadologie* alors que mon but était d’affirmer l’identité avec l’être du monde perçu tel quel », M. MERLEAU-PONTY, *I. P.*, p. 166.

natureza e a consciência, na medida em que é corpo-sujeito e corpo-objecto. Por outro lado, é também necessário ter em conta que, mesmo sendo corpo-objecto, ele só tem percepção do mundo porque se encontra fora dele, enquanto corpo-sujeito. Há separação, quase justaposição de um e do outro, como se encontra revelado na crítica, que já assinalámos e que Merleau-Ponty dirige a si mesmo, nas Notas de trabalho de *Le Visible et l'Invisible*, a saber: «os problemas colocados na *Ph. P.* são insolúveis porque [parte] aí da distinção «consciência» – «objecto»»¹⁴⁵. A justaposição, que deixa numa atmosfera de ambiguidade o estatuto do corpo, só poderá ser ultrapassada no registo ontológico através da noção de carne¹⁴⁶, que vem colmatar esse vazio. Neste sentido, a carne enquanto textura do Sensível não se restringe apenas aos limites do corpo próprio, uma vez que «seria necessário, para a designar, o velho termo de «elemento», no sentido em que o empregávamos para falar da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, a meio caminho do indivíduo espacio-temporal e da ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser para todo o lado onde dele se encontra uma parcela»¹⁴⁷. Desta forma, o elemento carnal, no seio da ontologia do sensível, não pode ser considerado uma mediação entre dois aspectos do corpo, como o era o corpo próprio no seio da fenomenologia do corpo.

O movimento subjacente à carne não é antropológico, o corpo não está no centro e nenhuma subjectividade legitima o sentido do Sensível. A separação entre sujeito e objecto deixa de fazer sentido, na medida em que a carne, sendo Sensível, é a camada primordial de onde brotam todos os sensíveis. O corpo é

¹⁴⁵ Esta dificuldade é referida numa Nota de trabalho de Julho de 1959. «Les problèmes posés dans la *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction «conscience» – «objet»», M. MERLEAU-PONTY, «Notes de travail» in *V. I.*, p. 253.

¹⁴⁶ Esta tese é defendida por Isabel Matos Dias em *A Reflexão. Transparência e Opacidade em Merleau-Ponty*: «[...] porque o corpo não é totalmente nem tocado, nem tocante, é que se abre um espaço da indeterminação da ambiguidade, que a Carne, elemento ou textura do Sensível, vai ocupar». Cf. I. Matos Dias, *A Reflexão. Transparência e Opacidade em Merleau-Ponty*, p. 225.

¹⁴⁷ Em *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty defende relativamente à noção de carne que «il faudrait pour la désigner, le vieux terme d'«élément», au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 184.

assim uma manifestação da carne, melhor ainda, no seio do Sensível ele é um “sensível exemplar”, na medida em que não se vê completamente, que é implexo de visível e de invisível. A natureza e a consciência estão entrelaçadas, sobrepostas a partir da sobreposição microcósmica que acontece no próprio corpo enquanto corpo-visível e corpo-vidente. O fio condutor torna-se espesso. O tempo fenomenológico liberta-se da consciência para fazer vibrar o espaço ontológico no seio do Visível – outra maneira de dizer carne-elemento. A natureza deixa de poder ser pensada como espacialidade e a consciência como temporalidade, na medida em que ambas nada significam fora do espaço-tempo que as institui.

Neste linha de análise, se atendermos ao facto de que a percepção só pode ser compreendida como dinâmica global do processo de significação, podemos constatar que a ideia de que perceber e percebido não podem ser fundidos um no outro também pode ser encontrada mesmo nos escritos mais tardios de Merleau-Ponty. Mesmo se a passagem do regime fenomenológico para o regime ontológico transforma o rosto do pensamento merleau-pontiano, uma coerência própria atravessa toda a obra. Esta coerência não exclui a transformação ou a inovação e a evolução que a noção de carne sofre na obra do autor é disso o exemplo. É a carne que se vai instituindo ao longo do pensamento merleau-pontiano: primeiro, no seio da fenomenologia enquanto «corpo de carne e osso», ou corpo-próprio, e depois, no âmbito da ontologia do sensível, enquanto carne-elemento.

A evolução da relação entre os dois registos da carne, enquanto corpo-próprio na fenomenologia do corpo e carne-elemento na ontologia do sensível, é elucidada por Merleau-Ponty no decorrer dos cursos de 1960-1961 sobre a ontologia cartesiana: «A «carne do mundo» não é metáfora do nosso corpo no mundo. Poderíamos dizer inversamente: é também o nosso corpo que é feito do mesmo estofado sensível que o mundo – nem naturalismo, nem antropologia: os homens e o tempo, o espaço são feitos do mesmo magma»¹⁴⁸. A carne está

¹⁴⁸ «La «chair du monde» ce n'est pas métaphore de notre corps au monde. On pourrait dire inversement : c'est aussi bien notre corps qui fait de la même étoffe sensible que le monde – Ni naturalisme, ni

aquém da distinção natureza e consciência e se medeia a relação entre elas não o faz à semelhança do corpo-próprio, na medida em que ela é «antes disso, elemento gerador dos pólos que medeia»¹⁴⁹. Ela sai do registo do corpo próprio e apela a «um sentido de ser original do mundo»¹⁵⁰, ela transforma-se nele, encarnando o tecido da totalidade do Visível. Neste sentido, ela é, no registo ontológico que ela mesma motiva, «esta Visibilidade, esta generalidade do sensível em si, este anonimato inato de Mim-mesmo a que nós há pouco chamávamos carne, e que sabemos que não há nome em filosofia tradicional para designar isso»¹⁵¹.

A originalidade da noção de carne merleau-pontiana é reforçada pela crítica de Emmanuel de Saint Aubert, onde se defende que, mesmo no que diz respeito à suposta identidade entre as noções de *chair* e *Leib*, Merleau-Ponty as distingue claramente uma da outra. Ou seja, quando o fenomenólogo francês escreve “carne”, mesmo na *Phénoménologie de la Perception*, ele já remete para outra coisa que a *Leib* husserliana não pode definir. Por outro lado, o autor de *Du lien des êtres aux éléments de l’Être* constata que, após os cursos leccionados por Merleau-Ponty dedicados à abordagem da fenomenologia husserliana, a utilização da noção de *Leib* deixa de ser registada na obra merleau-pontiana¹⁵². Tudo isto apenas vem fortalecer a singularidade da aceção de carne no

anthropologie : les hommes et le temps, l’espace sont faits du même magma», M. MERLEAU-PONTY, *N. 1959-1961*, p. 211.

¹⁴⁹ I. MATOS-DIAS, *A Reflexão. Transparência e opacidade em Maurice Merleau-Ponty*, p. 217.

¹⁵⁰ R. BARBARAS, *Le Tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 45.

¹⁵¹ Merleau-Ponty alarga a carne à dimensão do Visível ao afirmar que «c’est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair toute à l’heure, et l’on sait qu’il n’y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela», M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 183.

¹⁵² Diz-nos Saint-Aubert que «na totalidade do corpus de que dispomos actualmente (incluindo, como sempre, o essencial dos documentos inéditos), apenas duas notas pessoais, não destinadas a uma publicação, aproximam «carne» e «Leib» proximidade lexicográfica que não é explicitada num plano nocional. A carne é aí furtivamente precisada como *Leib* em referência à experiência do tocante-tocado, Merleau-Ponty reconhece sobre este ponto a sua dívida para com Husserl. Antes do ano 1957, o corpus apresenta apenas uma única ocorrência de «Leib». Nem mesmo se trata de uma citação de Husserl, mas de um artigo de psiquiatria e de neurologia onde Merleau-Ponty traduz aliás «Leib» por «corpo-vivo». À excepção desta menção isolada, todas as ocorrências de «Leib» (42 no total) são repartidas pelo interior e na proximidade imediata aos três cursos sobre Husserl (1957, 1959 e 1960). Uma vez estes cursos terminados, não voltamos nunca mais a encontrar este termo sob a pluma do filósofo, inclusive nos inéditos», E. SAINT-AUBERT, *Du lien des êtres aux éléments de l’Être*, pp. 150-151.

pensamento de Merleau-Ponty e a autonomia do seu pensamento não só relativamente a Husserl como à própria fenomenologia. Neste sentido acreditamos que a passagem da fenomenologia à ontologia ou a uma onto-fenomenologia¹⁵³ não só está ao serviço de uma necessidade de definição do próprio projecto merleau-pontiano como serve para sublinhar – como nos diz também Saint Aubert – a natureza expressiva da percepção¹⁵⁴.

Neste sentido, a transformação do registo da carne obriga também a uma reorganização do seu campo de acção, o que significa uma redefinição da própria posição do sujeito da percepção no espaço-tempo do Ser. O sujeito de percepção deixa de estar no centro, deixa de determinar o Ser e passa a ser um órgão do Ser, na medida em que está contido na profundidade do Visível: «a película superficial do visível é apenas para a minha visão e para o meu corpo. Mas a profundidade sob essa superfície contém o meu corpo e portanto a minha visão»¹⁵⁵.

Se na *Phénoménologie de la Perception*, o corpo é o eixo de articulação entre a natureza e o *cogito* tácito, em «L'entrelacs – Le chiasme», o corpo «como coisa visível está contido no grande espectáculo. Mas o meu corpo vidente sustém esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há inserção recíproca e entrelaçamento entre um e outro»¹⁵⁶. O corpo-vidente não se funde no Visível, mas está entrelaçado nele, na medida em que a Visão pressupõe um desvio em relação ao envolvimento inicial do olhar. A operação de reflexão é assim compreendida como ligeiro afastamento relativamente à atitude ingénua do olhar e, por isso, ver implica um descentramento em relação ao visto. Assim sendo, o

¹⁵³ Não nos debruçaremos aqui sobre a justa denominação a atribuir ao último período do pensamento merleau-pontiano.

¹⁵⁴ «A passagem de uma escritura da *encarnação* (o «sujeito encarnado» da *Phénoménologie de la Perception*) a uma escritura da carne (dos seus investimentos, da sua agressividade e da sua irradiação), acompanha de modo coerente este aprofundamento», E. SAINT-AUBERT, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, p. 23.

¹⁵⁵ «La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

¹⁵⁶ «Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

teor ontológico de «L'entrelacs – Le chiasme» sublinha o facto de que mesmo que a minha carne seja feita da carne do mundo, mesmo que o meu olhar e o meu ver sejam tecidos no mesmo estofa que o mundo, a relação nunca pode ser descrita como osmótica, mas como genética. Esta linhagem orgânica, esta partilha de tecidos, este entrelaçamento entre o meu espaço interno e o espaço mundano que sus-tenho e que me contém, é claramente acentuada pelas expressões utilizadas por Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible*, como é o caso das noções de “convivência”, “familiaridade”, “vizinhança”, “proximidade”, “relação de parentesco”, “relação de princípio”, “tecido”, “estofa” e no sentido mais evidente “carne da mesma carne”. Nesta medida, é «como se a nossa visão se formasse no seu coração [no do mundo], ou como se houvesse entre ele e nós uma convivência tão estreita como a do mar e a da praia. E contudo, não é possível que nós nos fundamos nele, nem que ele passe em nós, porque senão a visão desfaleceria no momento de se fazer, por desaparecimento ou do vidente ou do visível»¹⁵⁷. Um não desaparece no outro, como os meus pulmões não se dissolvem nem no meu corpo, nem no ar que insuflam. O compromisso entre o olhar e o mundo não é assim quebrado pela visão, mas para ser plenamente cumprido precisa da distância que o ver implica: preciso de desviar-me para ver melhor.

A relação de princípio que existe entre o corpo e a carne-elemento parte do seio desta última, da sua dimensão extensa e profunda que de forma alguma pode ser representado por um espírito. «A carne não é matéria, não é espírito, não é substância [...] A carne é nesse sentido um «elemento» do Ser»¹⁵⁸. carne-elemento é o tecido que vem preencher o espaço do sentir, espessá-lo: o meu corpo é carne porque é tecido na trama do Visível. A distância não implica aqui exterioridade, mas desvio do vidente relativamente à significação de determinado visível e, por isso é ainda compreendido dentro da dimensão carnal. Desta forma,

¹⁵⁷ «C'est comme si notre vision se formait en son coeur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 173.

¹⁵⁸ «La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance», M. Merleau-Ponty, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 184.

escreve Merleau-Ponty, «compreendemos então porque é que, por um lado, vemos as coisas mesmas, no seu lugar, onde elas estão, segundo o seu ser que é muito mais do que ser-percebido, e por outro lado estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo: é porque esta distância não é o contrário desta proximidade, ela está profundamente de acordo com ela, ela é dela sinónimo»¹⁵⁹. Nesta linha de análise, constatamos que há intimidade carnal entre o corpo e aquilo que ele significa uma vez que ambos estão contidos na carne do Visível. Não há fusão do perceber no percebido, mas também não há limites entre eles. A distância que os separa não pode ser contrária à sua proximidade, na medida em que o meu corpo é esse ser carnal de duas folhas, esse tecido de verso e reverso, sentinte e sentido onde todas as fronteiras se entrelaçam e se tornam ambíguas. A sinonímia entre distância e proximidade esclarece que o mesmo movimento que me aproxima das coisas, delas me separa: o mesmo gesto natural pelo qual a percepção se abandona ao mundo, ou seja, se acerca dele, torna-se naquele pelo qual ela se desvia dele, tematizando-o. A tematização do real implica um dobrar-se sobre si mesmo, um “adentrar-se”, um “espessar-se” que condensa o contacto imediato da atitude natural instaurando-o na minha própria história e na passividade que me é característica.

O meu corpo transforma-se no verso e reverso da Visibilidade, na medida em que ele também é visível para si próprio, também tem a sua espessura e também ele espera poder despertar para si de uma certa maneira – e esta espera já é germe de actividade no seio da própria passividade e de forma alguma poderíamos concebê-la como passivismo. A identidade entre o perceber e o percebido, pretendida por Merleau-Ponty, em *L’Institution. La Passivité* conquista-se justamente na dimensão de profundidade inerente tanto ao mundo como ao meu próprio corpo. Mundo e corpo são congêneres porque participam um do outro sem que, contudo, um seja envolvido pelo outro, na medida em que a visão do meu corpo significa um certo afastamento relativamente ao mundo.

¹⁵⁹ «On comprend alors pourquoi, à la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être-perçu, et à la fois nous sommes éloignés d’elles de toute l’épaisseur du regard et du corps : c’est que cette distance n’est pas contraire de cette proximité, elles est profondément d’accord avec elle, elle en est le synonyme», M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 178.

Daí que, em «L'entrelacs – le chiasme», o autor chame a atenção para o facto de que «o mundo visto não está «no» meu corpo e, em última instância, o meu corpo não está «no» mundo visível: carne aplicada a uma carne, o mundo não o envolve nem é envolvido por ele»¹⁶⁰. Desta forma, o meu corpo não pode ser identificado com o Ser bruto porque ele é mais do que ser percebido. Por outro lado, é também pela visão que o meu corpo se espessa e que diante dela o mundo se adensa. Neste sentido, a densidade do mundo, a sua profundidade, a sua opacidade é a sua transcendência relativamente a mim; a minha espessura, a minha profundidade é a minha relativamente a ele.

A profundidade, enquanto dimensão latente da experiência do ver, ao mesmo tempo que enraíza esta última transcende-a, na medida em que cria uma atmosfera de generalidade onde todos os possíveis estão em potência de virem a ser realizados pelo meu corpo, como expressão da própria carne. É, contudo necessário precisar que o meu corpo enquanto vidente não pode efectivamente pôr nada no Sensível – enquanto Ser total – que ele não contenha já em potência. Assim, «é pela mesma razão que estou no coração do visível e que estou longe dele: esta razão é porque ele é espesso, e, por isso, naturalmente destinado a ser visto por um corpo»¹⁶¹, cuja espessura é a do próprio Visível. No entanto, porque eu “estou destinada” a ver e ele a ser visto, a proximidade que nos liga só pode ser compreendida como «inserção recíproca e entrelaçamento» do mundo e do corpo a partir do solo da atitude natural pois «há dois círculos concêntricos, ou dois turbilhões, ou duas esferas, concêntricas quando vivo ingenuamente, e, a partir do momento em que me interrogo, um pouco descentradas uma em relação à outra»¹⁶². Se a exterioridade natural e o olhar têm o mesmo centro é porque a ingenuidade do olhar se enreda na trama do mundo, mas ao fixar algo, ao desejar

¹⁶⁰ «Le monde vu n'est pas «dans» mon corps, et mon corps n'est pas «dans» le visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

¹⁶¹ «C'est pour la même raison que je suis au cœur du visible et que j'en suis loin : cette raison est qu'il est épais, et, par là, naturellement destiné à être vu par un corps», M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

¹⁶² «[...] il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre», «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

significá-lo o olhar discrimina e, por isso volta a si mesmo. No entanto, se o “voltar a si mesmo” é descrito sob a modalidade do desvio, este desvio é apenas em relação à camada superficial do Visível, pois ele está intimamente imbricado na estrutura do próprio Ser, ou seja, ele está contido na sua profundidade. Desta forma, nunca pode haver produção arbitrária de sentido, porque o corpo é expressão de um mundo que é simultaneamente actual e possível. O corpo «vê o mundo mesmo, o mundo de todos, e sem ter de sair de «si», porque ele não é inteiro, porque as suas mãos, os seus olhos, não são nada mais do que esta referência de um visível, de um tangível-padrão a todos aqueles cuja semelhança ele leva, e cujo testemunho ele recolhe, por uma magia que é a visão, o toque mesmos»¹⁶³.

É nesta linha de análise que podemos compreender, por um lado a conservação da existência do mundo e por outro lado o fluir da atitude natural na atitude transcendental, pois é necessário que o mesmo corpo que vive as coisas de forma antepredicativa as saiba exprimir como tema, já que a minha consciência «é mantida, sus-tida, pela unidade pré-reflexiva e pré-objectiva do meu corpo»¹⁶⁴. O entrelaçamento, o quiasma, o *empiétement* entre transcendência e intenção expressiva no tecido do Ser só pode ser compreendido porque o corpo não é coisa entre as coisas nem sujeito de ideias diante de um mundo à espera de ser constituído, ele é a medida das coisas¹⁶⁵. Se o meu corpo as toca e vê «é apenas porque, sendo da sua família, ele mesmo visível e tangível, ele usa do seu ser como de um meio para participar no delas, porque cada um dos dois seres [o

¹⁶³ «[...] il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir de «soi», parce qu’il n’est tout entier, parce que ses mains, ses yeux, ne sont rien d’autre que cette référence d’un visible, d’un tangible-étalon à tous ceux dont il porte la ressemblance, et dont il recueille le témoignage, par une magie qui est la vision, le touche mêmes», M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 182.

¹⁶⁴ Merleau-Ponty caracteriza a consciência da seguinte maneira: «[...] «ma conscience n’est pas l’unité synthétique, incréée, centrifuge, d’une multitude de «consciences de...», comme elle centrifuges, [...] elle est soutenue, sous-tendue, par l’unité pré-reflexive et pré-objective de mon corps», M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 186.

¹⁶⁵ Em «L’entrelacs – Le chiasme», Merleau-Ponty questiona : «Mon corps est-il chose, est-il idée ? Il n’est ni l’un ni l’autre, étant mesurant des choses», M. MERLEAU-PONTY, «L’entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 199.

do corpo e o das coisas] é para o outro arquétipo, porque o corpo pertence à ordem das coisas como o mundo é carne universal»¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Relativamente ao corpo diz-nos Merleau-Ponty : «Il n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas mon dos), il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée. Réciproquement, s'il touche et voit, ce n'est pas qu'il ait les visibles devant lui comme objets : ils sont autour de lui, ils entrent même dans son enceinte, ils sont en lui, ils tapissent du dehors et du dedans ses regards et ses mains. S'il les touche et les voit, c'est seulement que, étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle», MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *V. I.*, p. 181.

CAPÍTULO IV

CORPO E MEMÓRIA

4. 1. O corpo mnésico

«Un homme qui dort n'est nulle part, en aucun temps, possiblement partout et en tout temps. Au réveil il faut qu'il trouve un index que lui désignent le lieu et l'heure qu'il est. On dira : mais il se rappelle. Non, il ne s'agit pas dans lot de souvenirs – ou les souvenirs sont eux-mêmes conditionnés par autre chose : une vue globale, un système où ils s'installent. Ce système est le corps»

MERLEAU-PONTY, *L'Institution. La Passivité*, p. 275.

No seio do pensamento merleau-pontyano, a actualidade da percepção anuncia já de maneira perspectiva a inesgotabilidade do Ser colocando-se relativamente a ele, na medida em que o meu corpo, partindo do lugar que agora ocupa, abre ao seu redor um campo cujos contornos instáveis se dissipam no horizonte de uma experiência possível. Não podemos por isso conceber o corpo fenomenal apenas como coisa entre coisas, mas considerá-lo como sujeito de percepção que é sujeito de horizontes, i. e. corpo mnésico. Poderíamos dizer que o corpo é o arauto sempre actual de um aquém e de um além dele próprio,

contudo, para compreender as *dimensões*¹⁶⁷ relativamente às quais ele se situa, é necessário primeiro precisar que ele – ao menos enquanto corpo próprio e não como “sensível exemplar” – não é um mero veículo de sentido, desprovido de liberdade de significação. É preciso compreender aqui a liberdade enquanto abertura porque ela é fruto de uma intenção que se expressa como gesto corporal: o meu movimento é liberdade da minha acção. O meu corpo transforma-se assim no sítio originário onde o mundo faz e se faz sentido, não porque não pode impedi-lo, mas porque a única forma de ser aquilo que ele é, i. e. sujeito de percepção, é abrindo-se a uma realidade que se sugere a ele. Neste sentido, o meu mundo, ou seja, o mundo que me é dado a perceber tem a marca indelével deste corpo de carne e osso que é também o meu. Não podemos por isso considerar que o corpo, enquanto sujeito de percepção, seja um mero depósito passivo do mundo percebido. Diz-nos Renaud Barbaras que a especificidade da percepção «não é nem apreender um sentido, nem receber passivamente um conteúdo, é abrir uma dimensão segundo a qual a coisa pode aparecer em pessoa»¹⁶⁸. Quando se diz que “estar aberto” é uma predisposição natural ou estrutural do corpo, não significa apenas que o corpo é receptivo, mas sobretudo que ele se predispõe a ser algo para além daquilo que possui em próprio. O corpo próprio merleau-pontyano só poderia ser um hospedeiro meramente passivo se a acção do mundo sobre ele se tornasse totalitária. Neste caso, os papéis seriam invertidos: a espontaneidade seria colocada do lado do mundo e a passividade do lado do corpo, constituindo este um agregado onde o mundo se vinha dizer, o que tende a acontecer com o advento da ontologia no pensamento do autor de *Le visible et l’invisible*.

¹⁶⁷ Renaud Barbaras explica em *Merleau-Ponty*, um pequeno vocabulário sobre o pensamento do autor, que a importância dada à noção de dimensão nos seus últimos escritos pode ter influência heideggeriana e vem substituir as noções de “ideia” e de “representação”. Uma dimensão caracteriza o *aparecer sensível*, na medida em que «ela é isso *segundo* o qual uma realidade me é dada. Ela não é um conteúdo, mas antes o que torna possível a apreensão de conteúdos na medida em que ela é o ponto de vista ou o eixo segundo o qual eles se ordenam. A dimensão designa portanto um modo de unidade sem síntese, um princípio de coesão sem conceito e, por conseguinte, absolutamente imanente àquilo que articula», R. BARBARAS, *Merleau-Ponty*, Paris, Elipses, 1997, p. 54.

¹⁶⁸ R. BARBARAS, *Merleau-Ponty*, pp. 54-55.

O corpo fenomenológico é portanto sujeito: não à maneira do idealismo que subjuga no seu seio a existência do mundo, mas sujeito de percepção. Por outro lado, na medida em que a percepção é saída de si, não pode pretender possuir efectivamente coisa nenhuma senão a si própria enquanto ser em relação. Ela é tão só intenção que se dirige para um horizonte de experiência possível e se dá como actualidade do percebido ao responder a uma sugestão que lhe é proposta a partir de fora. Não obstante, «a percepção é justamente esse género de acto onde não poderia ser questão pôr de parte o acto em si e o termo sobre o qual ele incide. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não poderíamos separar da percepção a consciência que ela tem, ou melhor, que ela é de alcançar a própria coisa»¹⁶⁹. A sugestão do percebido surge como questão, à qual a intenção do meu gesto se adequa. A adequação da resposta do olhar ao que se dá a ver só pode ser compreendido do ponto de vista da relação entre aquele que percebe e o próprio percebido e, por isso, a relação em si mesma é visão em acto. Ver é, assim, conjugar num só gesto a sugestão e a intenção e da correspondência entre estes dois termos – mundo sugestivo e visão intencional – depende todo o edifício do saber, no sentido em que todo o pensamento deve ser alicerçado numa experiência perceptiva.

Não podemos contudo entender esta correspondência como resultado temático, pois ela dá-se inicialmente na atitude natural e por isso sob o modo de crença originária (*Urlaube*). A validade da percepção natural, na medida em que serve de matéria à conversão do olhar em visão, está na base da certeza que atribuo (de modo não-associativo) ao pensamento nela alicerçada – lembremos que todo o pensamento deve assentar numa experiência carnal. Como refere Merleau-Ponty em *La structure du comportement*, «o signo verdadeiro representa o significado, não segundo uma associação empírica, mas na medida em que a sua relação com os outros signos é a mesma do que a relação do objecto

¹⁶⁹ «La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 433.

significado por ele com os outros objectos»¹⁷⁰ – podemos antever já aqui a mesma relação de princípio com que o autor irá descrever a relação entre as diversas partes da carne ontológica. A adequação da percepção ao percebido atravessa a globalidade do processo de significação e, é neste sentido que a crença originária é preservada na tematização do mundo e que a reflexão pode ser dita «reflexão-sobre-um-irreflectido». O mundo conserva a sua integridade transcendente relativamente à minha própria reflexão, pois na atitude transcendental ele é para mim sem ser em mim.

Se o mundo não é na consciência porque existe fora dela¹⁷¹, ele também o não é na medida em que a consciência, não estando na posse de todos os seus dados, se transcende continuamente a si mesma. Não obstante, como Merleau-Ponty refere na *Phénoménologie de la Perception*, a transcendência da consciência não é transcendência sofrida, mas activa, pois «os actos do Eu são de uma tal natureza que se ultrapassam a si mesmos e que não há intimidade da consciência»¹⁷². A transcendência é portanto um requisito necessário para o processo de significação. É através dela que podemos distinguir os actos mnésicos de meros conteúdos representativos ou de agregados cumulativos da percepção actual. Neste sentido, se os traços da memória são apenas isso, i. e. traços, fisionomias, aspectos de um Ser em contínua vibração, a memória deve ser fundada num nível mais profundo do que a própria subjectividade. Ela deve ser inerente ao espaço do meu corpo, deve fazer-se de comportamentos adquiridos, de hábitos que assentam no organismo os seus alicerces. É neste sentido que podemos falar de uma memória orgânica ou sensível, que antes de poder ser conceptual deve poder dar-se como possível através do fenómeno da corporalidade. Se a percepção é no corpo, a memória como passividade

¹⁷⁰ «Le signe vrai représente le signifié, non pas selon une association empirique, mais en tant que son rapport aux autres signes est le même que le rapport de l'objet signifié par lui aux autres objets», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 132.

¹⁷¹ Renaud Barbaras refere em *Merleau-Ponty* que «Le monde est pour la conscience sans être en elle», R. BARBARAS, *Merleau-Ponty*, p. 58. O original em francês conserva sem dúvida melhor a transcendência do real relativamente à sua significação pelo sujeito perceptivo.

¹⁷² «Les actes du Je sont d'une telle nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 435.

subjacente ao próprio acto perceptivo é esse fundo antepredicativo convocado por e em cada gesto do meu corpo.

Não obstante, considera-se que, se ao nível da consciência há transcendência dos actos mnésicos relativamente ao gesto presente de significação, ao fundarmos a memória no corpo não podemos falar propriamente de transcendência ou de distância do corpo actual a respeito do corpo habitual. Deste modo, a memória sensível não poderia ser transcendente à intenção actual do meu corpo, na medida em que estando ancorada no corpo não pode alhear-se dele na espontaneidade do gesto que o lança no mundo. A minha vida pessoal feita de sedimentação de determinados comportamentos é portanto retomada e reconhecida pelo corpo em cada acto perceptivo, porque «por maior razão, o passado específico que é o nosso corpo só pode ser recuperado e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e nele emprega uma parte das suas forças, porque ele permanece o seu presente»¹⁷³. A recuperação e o assumir do passado pelo corpo não pode por isso ser fruto de uma convocação consciente, mas de uma latência que subsiste na própria estrutura corporal, que nela se sedimenta. Não podemos portanto confundir memória sensível com memória conceptual nem, como Merleau-Ponty sublinha, percepção com memória, uma vez que «perceber não é lembrar-se»¹⁷⁴. Se a percepção é novidade na experiência, movimento actual que se transcende no mundo, corpo actual, ao invés, a memória sensível é experiência adquirida, movimento vivido, corpo habitual, que suporta a percepção e que impede que se perca de si mesma.

Neste sentido, é porque há uma memória sensível que o corpo pode actualizar-se através do gesto efectivo que o lança no mundo e que a ele pode voltar mais rico. Sem um fundo latente de comportamento sedimentado no corpo, ou seja, sem possibilidade de cooperação entre a percepção e a memória sensível cada intencionalidade se afundaria numa espécie de inércia perceptiva. Temos

¹⁷³ «À plus forte raison, le passé spécifique qui est notre corps ne peut-il être ressaisi et assumé par une vie individuelle que parce qu'elle ne l'a jamais transcendé, parce qu'elle le nourrit secrètement et y emploie une part de ses forces, parce qu'il reste son présent», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 114.

¹⁷⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 46.

portanto que o fundo do qual se nutre a própria subjectividade deve ser uma camada de generalidade e de anonimato motor que serve de suporte a todo o gesto perceptivo actual. Neste caso, se a consciência se dá como abertura, se ela se exterioriza é também porque o meu corpo de carne e osso é simultaneamente passivo porque fundamento de todo o conhecimento possível e activo porque intencionalmente dirigido para um mundo que o ultrapassa e onde se ultrapassa a si mesmo. Como Merleau-Ponty refere em *Phénoménologie de la Perception*, o acto de apropriação de sentido não é um gesto natural e «o uso que um homem fará do seu corpo é transcendente a respeito deste corpo como ser simplesmente biológico»¹⁷⁵. Neste sentido, eu significo o mundo *fazendo uso* do meu corpo e é esta utilização do corpo que transforma um gesto organicamente coordenado num gesto com sentido, ou seja num acto simbólico, p. e. saudar um amigo ao longe. Deste modo, o gesto actual, como colaboração orgânica entre um movimento de generalidade mnésica e o acto perceptivo, conduz ao investimento de um sentido figurado que significa fora dele. Só através deste tipo singular de cooperação motora entre uma memória dita sensível e a própria percepção, o corpo humano pode apropriar-se «numa série indefinida de actos descontínuos de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram os seus poderes naturais»¹⁷⁶, ou seja de um pensamento simbólico – Temos como exemplo a fala que é só é possível através da aliança entre o movimento actual de contracção da garganta, que sendo uma aptidão inata, não pode abdicar da sedimentação de movimentos habituais no corpo fenomenal, misto de actual e de possível.

Neste sentido, não há subjectividade sem coordenação articulada do gesto que nos dirige para o mundo. Neste caso o gesto motor, como colaboração orgânica entre um movimento de generalidade mnésica e o acto perceptivo, conduz ao investimento de um sentido figurado que significa fora dele. Consideramos que esta reorganização ou *mise au point* da configuração corporal

¹⁷⁵ «L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 230.

¹⁷⁶ «[...] c'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série indéfinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transfigurent ses pouvoirs naturels», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 235.

é operada por uma síntese de transição entre a novidade perceptiva apreendida no mundo e o seu horizonte presente de passado sedimentado no meu corpo, enquanto sua memória sensível.

Atendendo ao facto que a memória sensível é retirada do contexto da subjectividade e enraizada no seio da unidade do esquema corporal, a sua fundamentação permite-nos arrancá-la aos preconceitos objectivistas que faziam dela um mero receptáculo de perdidos e achados da consciência. Por outro lado, a partir do momento em que fazemos recair o encadeamento das experiências sensoriais numa síntese de transição exercida no seio do corpo fenomenal, não podemos continuar a pensar que a ligação entre o acto perceptivo e o seu horizonte de passado possa ser realizado através de uma série de associações, que ligariam continuamente percepções isoladas e, por isso, exteriores umas às outras. A identidade de um objecto não é assim o resultado da colagem das várias percepções que temos dele, pois, por um lado, não podemos ter experiência de uma percepção isolada e, por outro, os próprios órgãos dos sentidos comunicam entre si – como Merleau-Ponty o sublinha com base na experiência sinestésica. A coisa como identidade perceptiva é ela mesma sintética e esta síntese que é a coisa como conjunto perceptivo só pode ser compreendida como transitiva, na medida em que a nossa percepção é ela mesma relacional. É neste sentido que podemos afirmar com Merleau-Ponty que «o nosso campo perceptivo é feito de «coisas» e de «vazios entre as coisas»»¹⁷⁷, sabendo que o intervalo não é um nada de percepção, mas é o espaço que torna possível a relação, isto é, a própria ligação.

O complexo, a unidade perceptiva que identifico como coisa é ela mesma o produto final da síntese de transição: uma ligação não confessada sob a forma de tema, mas vivida efectivamente como tal. Por isso «não há dados indiferentes

¹⁷⁷ «Notre champ perceptif est fait de «choses» et de «vides entre les choses»», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 39.

que se põem a formar conjuntamente uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de facto os associam; é, pelo contrário, porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica pode aí discernir de seguida semelhanças ou contiguidades»¹⁷⁸. A semelhança e a contiguidade devem brotar da percepção efectiva das próprias coisas tal como a reflexão deve ter origem numa experiência vivida. Consideramos, portanto, que nenhum reconhecimento de uma coisa se pode dar *a posteriori* como associação entre as suas várias partes, pois o compacto perceptivo pelo qual designamos uma coisa se dá à partida como unidade que sintetiza no gesto de percepção actual todos os movimentos virtuais com que já me dirigi a essa mesma coisa – i. e. articulação entre percepção efectiva e memória sensível. Neste sentido, a memória sensível aparece-nos como *Grund* – outra maneira de dizer “fundo” – de toda a acção motivada. Poderíamos por isso referir-nos à relação entre a percepção e a memória sensível nos termos de uma contínua cooperação simbiótica. É através desta simbiose entre o meu corpo actual e o meu corpo habitual que não me perco de mim mesma e, mesmo agindo de uma outra maneira, a minha acção é tida sempre como minha. A novidade da minha resposta, tal como a minha liberdade de acção é assim sempre condicionada por um fundo de anonimato e de generalidade, por uma passividade que encontra no meu corpo uma possibilidade de se realizar.

Por outro lado, é também pela função motora tomada no seu sentido global que podemos falar do corpo como órgão do «*Ich kann*», como Husserl já o afirmava. Dizer que o corpo é órgão do «eu posso», não é contudo no pensamento merleau-pontyano fazer do corpo um apêndice do desejo de realização de uma consciência, mas fazer do movimento do corpo próprio um motor de concreção de todas as potencialidades que podem vir a ser activadas num determinado campo sensorial. É porque me movimento que o meu corpo está em poder de se fazer coisa ou pensamento, i. e. que ele se torna na condição

¹⁷⁸ «Il n'y a pas des données indifférentes qui se mettent à former ensemble une chose parce que des contiguïtés ou des ressemblances de fait les associent ; c'est au contraire parce que nous percevons un ensemble comme chose que l'attitude analytique peut y discerner ensuite des ressemblances ou des contiguïtés», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 39.

de possibilidade de uma ou de outro, uma vez que «se o meu corpo pode ser uma «forma» e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele é polarizado pelas suas tarefas, que ele *existe em direcção a* elas, que ele se reúne sobre si mesmo para atingir o seu alvo, e o «esquema corporal» é finalmente uma maneira de exprimir que o meu corpo está no mundo»¹⁷⁹. Neste sentido, é pela potencialidade adquirida enquanto ser movente que o meu corpo se torna intencional e está em potência de significar no espaço e no tempo. O mesmo é dizer que a potência de significação que exprime a função motora faz do homem um ser dirigido actualmente para o mundo e virtualmente para si mesmo: p. e. quando olho uma montanha antecipando já o declive que se estende do outro lado do seu cume, a antecipação é dada como virtual porque fundada numa generalidade sedimentada em mim.

É nesta síntese entre movimento efectivo e virtual, ou seja entre percepção e memória sensível, que podemos proceder a uma revisão da teoria das *Abschattungen*. Merleau-Ponty diz-nos, nos Cursos sobre a noção de Natureza, que «o movimento do meu corpo me dá naturalmente o meio de desfalcar as aparências»¹⁸⁰. Para compreender este desfalque das aparências é necessário ter em conta que o meu corpo se possui a si mesmo em todas as fases do seu movimento. Neste sentido, enquanto sujeito de percepção situado num determinado contexto, o objecto oferece-se a mim segundo uma certa perspectiva e apenas se a minha posição fosse equiparada à onnipresença divina poderia ter num só instante uma experiência efectiva de todos os seus ângulos actuais e possíveis. É necessário por isso compreender que se, por um lado, o meu corpo como ser que ocupa um determinado ponto no espaço me impede de aceder à totalidade do objecto, por outro lado, é porque justamente tenho um corpo capaz de mover-se que posso aceder a todas as perspectivas possíveis do objecto e por

¹⁷⁹ «[...] si mon corps peut être une «forme» et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le «schéma corporel» est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 130.

¹⁸⁰ Contra a análise que a Física faz da percepção, Merleau-Ponty dá o exemplo da percepção do andar: a cada passo a paisagem treme, no entanto o meu corpo não o sente porque «[...] le mouvement de mon corps me donne naturellement le moyen de défalquer les apparences», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, p. 106.

isso possuir permanentemente o objecto em potência. Como diz Merleau-Ponty relativamente à visão do seu apartamento: «se posso resumir nele todas as perspectivas costumeiras, é na condição de saber que um mesmo sujeito incarnado pode ver alternadamente *de* diferentes posições»¹⁸¹, ou seja se ele pode perceber o apartamento como seu é porque nele pode sintetizar numa percepção actual todas as lembranças corporais dos seus diversos ângulos.

Para Husserl, sendo a percepção ainda uma espécie de «razão latente» colocada sob o jugo da consciência, o perfil como aparência só pode ser imperfeito porque fruto de uma evidência presuntiva. Relativamente ao carácter presuntivo da evidência do perfil, o autor de *Méditations cartésiennes* escreve: «esta imperfeição da evidência tende a diminuir na e pela realização de cadeias originárias de sentido que conduzem, por passagens sintéticas de cadeia em cadeia. Mas nenhuma síntese concebível pode atingir a adequação completa e acabada, e ela é sempre acompanhada de pré-intenções e de co-intenções não «preenchidas»»¹⁸². Mesmo que Husserl acorde à percepção o papel primordial da apreensão do conhecimento, a evidência presuntiva que ela oferece pode nunca poder vir a verificar-se – p. e. ilusão – ou verificar-se de outra maneira quando confrontada com a «síntese de identidade evidente» e a «síntese de verificação», que essas sim confirmam a realidade do objecto em questão.

Em Merleau-Ponty, a validade das apreensões perceptivas não dependem da consciência, mas da unidade do meu esquema corporal. Desta forma, um perfil anuncia já a coisa à qual se refere, na medida em que ele mesmo é simultaneamente produto e promotor da síntese pela qual essa coisa se dá como

¹⁸¹ Merleau-Ponty exemplifica a experiência perceptiva da seguinte forma: «Quand je me promène dans mon appartement, les différents aspects sous lesquels il s'offre à moi ne sauraient m'apparaître comme les profils d'une même chose si je ne savais pas que chacun d'eux représente l'appartement vu d'ici ou vu de là, si je n'avais conscience de mon propre mouvement, et de mon corps comme identique à travers les phases de ce mouvement. Je peux évidemment survoler en pensée l'appartement, l'imaginer ou en dessiner le plan sur le papier, mais même alors je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle, car ce que j'appelle un plan n'est qu'une perspective plus ample : c'est l'appartement «vu d'en haut», et si je peux résumer en lui toutes les perspectives coutumières, c'est à condition de savoir qu'un même sujet incarné peut voir tour à tour *de* différentes positions», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 245.

¹⁸² «Diese Unvollkommenheit der Evidenz vervollkommnet sich in den verwirklichenden synthetischen Übergängen von Evidenz zu Evidenz, aber notwendig so, daß keine erdenkliche solche Synthesis zu einer adäquaten Evidenz abgeschlossen ist, vielmehr immer wieder unerfüllte Vormeinungen und Mitmeinungen mit sich führt», E. HUSSERL, § 28, *Cartesianische Meditationen*, p. 63.

complexo perceptivo. Neste sentido, as aparências que me são dadas através da percepção – e que virão elas também a instituir-se no fundo da memória sensível – não podem ser compreendidas sob o prisma do movimento objectivo. Este faz apenas com que o objecto já esteja feito diante de mim e se desvele a partir das sínteses conscientes que já realizei sobre aquilo que agora percebo com todo o meu corpo. A síntese dos perfis é por isso apanágio do corpo, na medida em que este contém em si todos os movimentos potenciais sob os quais uma coisa já se entregou a mim, ou seja, a memória sensível dessa mesma coisa. Nesta linha argumentativa é necessário compreender que, a partir do momento em que percebo um objecto – p. e. um cubo – «já a nova aparência entrou em composição com o movimento vivido e se ofereceu como aparência do cubo. A coisa e o mundo são-me dados com as partes do meu corpo, não por uma «geometria natural», mas numa conexão viva comparável, ou melhor, idêntica à que existe entre as partes do meu próprio corpo»¹⁸³.

A síntese de transição é aqui de interesse relevante na associação entre a função motora e a ligação dos vários perfis. É portanto através da sua execução contínua pelo corpo fenomenal que uma sensação pode ser compreendida na unidade de uma experiência perceptiva – p. e. sentir uma superfície como «superfície rugosa». Não podemos contudo pensar que esta síntese nos oferece um conhecimento efectivo acerca da estrutura corporal como seria o saber oriundo de uma síntese intelectualista, porque, por um lado, a função motora é uma aptidão natural do meu corpo e, por outro, a consciência que tenho dele é tão só «uma consciência escorregadia, o sentimento de um poder. Tenho consciência do meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar determinados desdobramentos de aparência perceptiva. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal a tal aparência, como o organizador de uma «síntese

¹⁸³ Diz-nos Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la Perception*: «Je n'ai pas besoin de prendre sur mon propre mouvement une vue objective et de le faire entrer en compte pour reconstituer derrière l'apparence la forme vraie de l'objet : le compte est déjà fait, déjà la nouvelle apparence est entrée en composition avec le mouvement du cube. La chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps, non par une «géométrie naturelle», mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 247.

de transição»»¹⁸⁴. Neste sentido, o sujeito de percepção realiza já uma operação de sentido: os meus dois olhos vêem as mesmas coisas não porque um cogito extra-temporal e fora do espaço liga a imagem dupla que neles se reflecte, mas porque são olhos de um mesmo corpo e porque ele próprio já está em posição de realizar a ligação entre os dois reflexos. A síntese de transição – que para nós está na base da articulação entre a percepção e a memória sensível – é por isso comparável segundo Merleau-Ponty à síntese operada pela visão binocular: «eu soldo em conjunto as duas aparências, mas porque elas são as duas extraídas de uma mesma percepção do mundo, que consequentemente não pode admitir a mesma descontinuidade [...] Eu não tenho uma visão perspectiva e depois uma outra, e entre elas, uma ligação do entendimento, mas cada perspectiva passa na outra e, se quisermos ainda falar de síntese, trata-se de uma «síntese de transição»»¹⁸⁵.

A incapacidade de realização de uma síntese de transição entre a percepção e a sua sedimentação em mim põe em causa o desempenho do meu corpo enquanto unidade de actos e de hábitos. A unidade aqui em questão «é sempre implícita e confusa» e para aceder às leis do seu funcionamento, Merleau-Ponty recorre à elucidação dos comportamentos patológicos que relevam justamente de uma quebra da «posse indivisa» do corpo¹⁸⁶. É necessário

¹⁸⁴ «La conscience que j'ai de mon corps est une conscience glissante, le sentiment d'un pouvoir. J'ai conscience de mon corps comme d'une puissance indivise et systématique d'organiser certains déroulements d'apparence perceptive. Mon corps, c'est celui qui est capable de passer de telle à telle apparence, comme l'organisateur d'une «synthèse de transition»», M. MERLEAU-PONTY, *N.*, pp. 106-107.

¹⁸⁵ Retomamos aquilo que Merleau-Ponty nos diz acerca da percepção de Chartres para descrever a visão binocular: «[...] je soude ensemble les deux apparences, mais parce qu'elles sont toutes deux prélevées sur une seule perception du monde, qui ne peut en conséquence admettre la même discontinuité [...] Je n'ai pas une vue perspective, et puis une autre, et entre elles une liaison de l'entendement, mais chaque perspective *passé dans* l'autre et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une «synthèse de transition»», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 386.

¹⁸⁶ Esta posse indivisa do corpo está subjacente à própria ideia de esquema corporal. Defende Merleau-Ponty: «[...] o meu corpo por inteiro não é um aglomerado de órgãos justapostos no espaço. Eu possuo-o numa «posse indivisa» e conheço a posição de cada um dos meus membros por um *esquema corporal* onde eles estão todos envolvidos», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 127. Também em *La Structure du comportement*, o autor refere a apreensão do corpo da seguinte forma: «[...] o corpo ele mesmo não é apreendido como uma massa material e inerte ou como instrumento exterior, mas como o envelope vivo das nossas acções», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 203. Este conhecimento adquirido pelo esquema corporal define-se pelo facto que não preciso de ver um determinado membro para saber que o possuo, p. e. às escuras não preciso apalpar as minhas pernas para saber que as possuo; o mesmo acontece com a totalidade do meu corpo: não preciso de vê-lo para saber que existo através dele.

ainda ter em consideração que é através da doença que o corpo próprio resiste ao poder da consciência: «já que uma ferida nos olhos é suficiente para suprimir a visão, é portanto porque vemos através do corpo. Já que uma doença basta para modificar o mundo fenomenal, é portanto porque o corpo faz ecrã entre nós e as coisas»¹⁸⁷. O estudo do fenómeno do membro fantasma ser-nos-á, neste sentido, de extrema utilidade na elucidação da relação que a actividade perceptiva mantém no seio do corpo próprio com a memória sensível, que aqui defendemos, se, como o pensamos uma memória deste tipo só pode alicerçar-se na função motora do próprio corpo fenomenal.

4. 2. A experiência do “membro fantasma”

« L’anesthésie par la cocaïne ne supprime pas le membre fantôme, il y a des membres fantômes sans aucune amputation et à la suite de lésions cérébrales. Enfin le membre fantôme garde souvent la position même que le bras réel occupait au moment de la blessure : un blessé de guerre sent encore dans son bras fantôme les éclats d’obus qui ont lacéré son bras réel.»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 140.

Seja num contexto exteroceptivo ou introceptivo, uma lesão do aparelho nervoso descreve-se sempre pela incapacidade de diferenciação activa das excitações. Quando uma lesão central provoca danos no ser humano ao nível da

¹⁸⁷ Diz-nos Merleau-Ponty que « [...] la conscience découvre d’autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. Puisqu’une blessure aux yeux suffit à supprimer la vision, c’est donc que nous voyons à travers le corps. Puisque qu’une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, c’est donc que le corps fait l’écran entre nous et les choses», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, p. 204.

receptividade dos estímulos externos, assiste-se a um aumento das cronaxias – elas «são no doente duas a três vezes decupladas»¹⁸⁸ –, os efeitos da excitação tendem a produzir-se mais lenta e demoradamente, tornando impossível a organização espontânea dos estímulos elementares. Neste sentido a atribuição de um valor unívoco a um determinado conjunto de excitações fica fora de questão, na medida em que o órgão sensorial e a estimulação que o afecta deixam de estar de acordo: p. e. no caso de uma lesão ao nível da sensibilidade táctil o doente é incapaz de sentir que uma superfície é rugosa, porque o movimento contínuo da mão não consegue *ligar-se* como acontece nas situações normais e, por isso o doente deixa de ser capaz de dar uma significação única da experiência táctil no seu conjunto. Por outras palavras, o movimento actual da minha mão deixa de poder contar com todos os movimentos possíveis que ela já esboçou anteriormente. O encadeamento dos estímulos sugeridos pela superfície rugosa deixa de poder ser percebido como tal e em vez da sensação de tocar algo rugoso, temos uma série de sensações pontuais que anulam a unidade perceptiva “rugoso”. O mesmo é dizer que a experiência actual do meu corpo é incapaz de antecipar os estímulos e de esboçar a forma que estou em vias de perceber, na medida em que a percepção efectiva e contínua que desliza sobre a superfície rugosa é incapaz de se instituir sobre o fundo do movimento latente da memória sensível. A percepção estando desligada da memória sensível não é capaz de se recuperar em cada ponto do seu movimento e o gesto deixa de ser gesto significativo e transforma-se num gesto arbitrário incapaz de se reconhecer na «lei eficaz» que é o meu corpo fenomenal. A síntese de transição não consegue realizar-se porque o corpo é incapaz de «reunir-se sobre si próprio»¹⁸⁹, é incapaz

¹⁸⁸ « [...] les recherches modernes montrent que les lésions centrales agissent surtout en élevant les chronaxies qui sont chez le malade deux ou trois fois décuplées. L’excitation produit ses effets plus lentement, ils subsistent plus longtemps, et la perception tactile du rude, par exemple, se trouve compromise en tant qu’elle suppose une suite d’impressions circonscrites ou une conscience précise des différentes positions de la main». Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 102. Entenda-se por cronaxia a duração mínima de uma corrente eléctrica necessária para provocar artificialmente uma contracção muscular.

¹⁸⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 130. [Para confrontação com o texto original remetemos para a nota 179 desta dissertação]

de sentir entre os vários perfis, de perceber nos intervalos entre eles, de viver a relação que é o corpo fenomenal em movimento.

Para Merleau-Ponty, no caso de uma lesão central que atinja a sensibilidade tátil (por exemplo), o corpo não consegue «conceber» uma determinada forma de excitação, porque «só posso compreender a função do corpo vivo cumprindo-o eu mesmo e na medida em que eu sou um corpo que se ergue para o mundo»¹⁹⁰. A verticalidade é portanto o factor essencial da motricidade e o meu corpo como «ponto zero de toda a motricidade» – como já dizia Husserl. É porque me ergo da superfície do mundo que sou capaz de ter o horizonte como pólo das minhas intenções significativas. O movimento associado à postura vertical é portanto bússola corpórea no mundo: é através dela que posso ver mais longe e através dele que o meu corpo de carne e osso habita o espaço mundano.

A análise do fenómeno do membro fantasma, fundada nas investigações do neurologista e psiquiatra francês Jean Lhermite, é de especial interesse para compreendermos a necessidade de cooperação entre a actualidade motora e os movimentos virtuais do corpo. Uma vez mais Merleau-Ponty parte do princípio de que a percepção do membro fantasma é fruto de uma lesão do sistema central, mas neste caso atacando a estimulação originada por agentes interiores ao organismo. Não podemos mesmo pensar que a amputação de um dos membros seja condição necessária para o aparecimento do fantasma, uma vez que há casos de pacientes não amputados que ao sofrerem uma lesão cerebral *sentem* um membro fantasma. Segundo a análise do fenómeno, na sua origem encontramos uma incapacidade do paciente aceitar a sua situação clínica efectiva. Todavia, segundo Merleau-Ponty, para explicarmos o membro fantasma não podemos substituir a explicação periférica ou fisiológica por uma explicação central ou psicológica. A primeira que compreende o aparecimento do fantasma através da presença de uma representação de um membro que está ausente, ou seja que foi amputado; e a segunda que o justifica através da activação representativa da

¹⁹⁰ «Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 104.

lembrança do membro original. Por outro lado, uma teoria mista que pensasse o contributo de ambas teria de encontrar um terreno comum entre a esfera do fisiológico e do psicológico e, na perspectiva de Merleau-Ponty, ela permaneceria sempre demasiado obscura. Contudo, mesmo não podendo ser explicado por uma das duas teorias ou pelas duas juntas, na medida em que o paciente acredita que possui um braço e recusa a sua mutilação, é necessário avançar com uma outra solução.

Esta solução pode ser desbravada tendo em conta aquilo que uma lesão central põe a descoberto, a saber, uma incapacidade de sentir naturalmente o corpo fenomenal na sua totalidade dinâmica como misto de espontaneidade e de passividade. No caso de um indivíduo saudável, o corpo espontâneo (actual) está em estrita relação como o corpo passivo (habitual) de tal forma que um não pode ser pensado senão a partir do outro. É necessário compreender que esta articulação necessária entre espontaneidade e passividade no espaço corporal está ausente em todos os casos patológicos do foro central. Mesmo em casos que à partida nada têm a ver com o fenómeno do membro fantasma (a não ser o facto de todos os pacientes terem sofrido uma lesão central), os efeitos dessa ausência podem ser sentidos. Nesta linha de pensamento consideramos de especial relevância as palavras de Schneider, o célebre paciente de Kurt Goldstein, que, não lhe tendo sido diagnosticado um membro fantasma, confessa: «experiencio os movimentos como um resultado da situação, da sequência dos próprios acontecimentos; eu e os meus movimentos, nós somos, por assim dizer, apenas um elo no desdobramento do conjunto e quase não tenho consciência da iniciativa voluntária [...] Tudo funciona sozinho»¹⁹¹. Na esfera do patológico, o corpo espontâneo é incapaz de realizar um determinado gesto sem – por assim dizer – mimá-lo ou, como refere Merleau-Ponty, «colocar-se em espírito na

¹⁹¹ « [...] j'éprouve les mouvements comme un résultat de la situation, de la suite des événements eux-mêmes ; moi et mes mouvements, nous ne sommes, pour ainsi dire, qu'un chaînon dans le déroulements de l'ensemble et c'est à peine si j'ai conscience de l'initiative volontaire (...) Tout marche tout seul », K. GOLDSTEIN, *Über die Abhängigkeit der Bewegung von optischen Vorgängen*, pp. 175-176 *apud* M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, pp. 134-135.

situação efectiva»¹⁹² a que correspondem os movimentos a realizar. O que quer dizer que, de alguma forma, a dinâmica subjacente à unidade do esquema corporal tende a coagular-se no doente e por isso cada gesto exige dele uma prévia *mise en scène* do próprio gesto, ou seja, o doente precisa de representar-se a tarefa a efectuar, antes da efectuação propriamente dita. A resposta do paciente a uma situação efectiva fica dependente da integração do movimento a realizar na ordem da consciência, ou seja, é porque o movimento é pensado que pode ser realizado. A espontaneidade deixa de poder contar com esse fundo de irreflectido – que neste trabalho de investigação chamamos de memória sensível – e por isso o movimento do paciente necessita de reactivá-lo representando-o.

Não consideramos todavia que esta representação possa ser vazia, ou seja que o encenar consciente do movimento pelo doente possa ser fruto de uma criação *ex nihilo*. Mesmo que a existência do paciente esteja coagulada num presente sem fim, ao qual apenas a encenação de um conjunto de movimentos virtuais pode responder, é necessário compreender que se é possível uma resposta adequada (ainda que tardia) a uma determinada situação, é porque a representação encontra uma maneira de realizar de forma consciente aquilo que a lesão central impediu que se articulasse de forma imediata. A partir de um «presente de excepção», onde a sensação tende a perder a sua permeabilidade coagulando-se, onde o doente deixa de poder contar naturalmente com todo o seu passivo, procura-se uma via secundária que encontra na representação do movimento o ponto de partida para o movimento em si mesmo. Por isso Schneider confessa que «quase não tem consciência da iniciativa voluntária», o gesto não é nele uma resposta espontânea a uma situação efectiva, mas «um resultado da situação». Isto porque, explica Merleau-Ponty, «o doente tem consciência do seu espaço corporal como invólucro da sua acção habitual, mas não como meio objectivo, o seu corpo está à sua disposição como meio de inserção num círculo familiar, mas não como meio de expressão de um

¹⁹² Merleau-Ponty, a partir das observações de Goldstein sobre o caso de Schneider, refere que quando o doente é confrontado com uma tarefa a realizar, ele «ne réussit les mouvements concrets sur commande qu'à condition de se placer en esprit dans la situation effective à laquelle ils correspondent», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 134.

pensamento espacial gratuito e livre»¹⁹³. O pensamento para o qual aqui se aponta é aquele que – parece-nos – pode estar subjacente à memória sensível como passividade sobre a qual a espontaneidade do gesto se pode manifestar, porque é necessário encontrar aquém do conhecimento consciente um outro tipo de pensamento que *ligue* e torne possível tanto a intencionalidade corporal como toda a operação de consciência que sobre a primeira se funda. Neste caso, Merleau-Ponty apoiado ainda pelas pesquisas de Lhermite – que retoma de Paul Schilder, neurologista austríaco, as noções de «repressão» ou de «recalcamento orgânico» – vai falar-nos de um «pensamento orgânico» que seria, por assim dizer, a nova solução para o problema do membro fantasma e, acreditamos, para todas as patologias do foro psíquico. Nesta medida, diz-nos Merleau-Ponty, a deslocação do fenómeno de recalcamento do âmbito inconsciente para a esfera orgânica leva-nos «a formar a ideia de um pensamento orgânico pelo qual a relação do «psíquico» e do «fisiológico» se tornaria concebível»¹⁹⁴ e é com base na configuração de um pensamento deste tipo – ou seja de um pensamento antes do pensamento propriamente dito – que pretendemos justificar aqui a articulação entre a percepção e a memória sensível.

É necessário todavia ter em conta que este pensamento orgânico não se dá como uma espécie de «razão latente», como Husserl classificava a experiência perceptiva, trata-se melhor de uma *consciência prática* fundada a partir da própria função motora e que aparece melhor elucidada a partir do fenómeno biológico da ablação das patas dos escaravelhos, frequentemente citado nas primeiras obras de Merleau-Ponty. A análise deste acontecimento pode esclarecer-nos sobre o caso do membro fantasma, na medida em que nos mostra que o ser no mundo privilegia em primeiro lugar as operações instintivas, uma

¹⁹³ «Le malade a conscience de l'espace corporel comme gangue de son action habituelle, mais non comme milieu objectif, son corps est à sa disposition comme moyen d'insertion dans un entourage familier, mais non comme moyen d'expression d'une pensée spatiale gratuite et libre», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 134.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty apresenta a importância da formulação de um pensamento orgânico nestes termos: «Pour décrire la croyance au membre fantôme et le refus de la mutilation, les auteurs parlent d'une «répression» ou d'un «refoulement organique». Ces termes peu cartésiens nous obligent à former l'idée d'une pensée organique par laquelle le rapport du «psychique» et du «physiologique» deviendraient concevable», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 106.

espécie de *consciência prática* e só depois os actos objectivos da subjectividade. O fenómeno da substituição das patas dos escaravelhos define-se do seguinte modo: quando o insecto perde uma ou mais falanges é capaz de se pôr imediatamente em marcha sem que um dispositivo interno preestabelecido substitua a pata partida. Efectivamente a substituição só acontece na intersecção entre uma exigência do meio e uma resposta do aparelho nervoso. A ablação – defende Merleau-Ponty – inaugura um problema, cuja solução representa «um novo modo de locomoção»¹⁹⁵. A reorganização do organismo só acontece quando o corpo do escaravelho tido como unidade deixa de poder responder às solicitações do solo, p. e. quando a superfície se torna plana e o coto, sendo demasiado curto, deixa de responder com eficácia às exigências do solo e do movimento global do seu corpo. Nesta linha de análise, o fenómeno da substituição das patas do insecto «oferece apenas uma significação prática, ela convida a um reconhecimento corporal, ela é vivida como situação «aberta», e apela aos movimentos do animal como as primeiras notas da melodia apelam a um certo modo de resolução, sem que ele seja conhecido por si mesmo»¹⁹⁶. Trata-se de uma adequação motora a uma exigência exterior e não podemos pensar que ela parta de uma decisão consciente. A reorganização corporal implica portanto um reconhecimento, uma presença global da situação, que atribua um sentido aos estímulos parciais dentro da unidade da experiência perceptiva. O que significa portanto uma resposta prática e não consciente às exigências do exterior: logo que o escaravelho deixa de poder apoiar-se no solo, o seu corpo põe em marcha uma solução alternativa ao problema sentido pelo

¹⁹⁵ Merleau-Ponty apresenta a relação entre os movimentos actuais e virtuais do corpo do escaravelho após a ablação das falanges nestes termos: «[...] les mouvements du moignon qui subsiste et ceux de l'ensemble du corps ne sont pas une simple persévération de ceux de la marche normal ; ils représentent un nouveau mode de locomotion, une solution du problème inédit posé par l'extirpation», M. MERLEAU-PONTY, *S. C.*, pp. 39-40.

¹⁹⁶ O fenómeno de substituição das patas do insecto «[...] n'offre qu'une signification pratique, elle n'invite qu'à une reconnaissance corporelle, elle est vécue comme situation «ouverte», et appelle les mouvements de l'animal comme les premières notes de la mélodie appellent un certain mode de résolution, sans qu'il soit connu pour lui-même, et c'est justement ce qui permet aux membres de se substituer l'un à l'autre, d'être équivalents devant l'évidence de la tâche», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 107.

coto, ou seja, a substituição da pata partida por uma pata que possa responder de forma adequada às necessidades sentidas.

Com base neste exemplo da biologia, Merleau-Ponty distingue como modalidades pré-objectivas do ser no mundo o reflexo, a percepção e «uma espécie de diafragma interior» que definem o âmbito dos nossos movimentos possíveis. Através dele tomamos conhecimento do facto de que o nosso contacto vital com o mundo depende da definição de um horizonte de possibilidades motoras próprias, ou seja do estabelecimento de uma vida de hábitos, sabendo que «todo o hábito é simultaneamente motriz e perceptivo porque ele reside [...] entre a percepção explícita e o movimento efectivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo o nosso campo de visão e o nosso campo de acção»¹⁹⁷. O corpo do doente, ou seja, o veículo de sentir patológico, está como que aprisionado na actualidade de uma sensação opaca e fechada sobre si mesma e por isso toda a operação por ele realizada necessita de passar primeiro pelo plano da representação. Quando alguém deixa de poder contar com esta sedimentação das experiências no seu corpo, ou seja quando a actualidade da percepção deixa de poder dar-se sobre um fundo de movimentos possíveis, a unidade do esquema corporal estilhaça-se e o doente deixa de poder definir-se a partir da sua própria existência, por isso, Schneider dizia que se sentia a si e aos seus movimentos como um «elo no desdobramento do conjunto». Neste caso, o acto perceptivo enquanto movimento actual não encontra um fundo motor possível que possa suportá-lo e toda a resposta voluntária se torna irrealizável¹⁹⁸. Neste caso podemos adiantar que a memória sensível, apesar de horizonte de passividade, contém em si mesma os germes da actividade da própria percepção, ainda que não possamos pensar esta dependência como unilateral, uma vez que sem a espontaneidade do acto perceptivo, nenhum hábito poderia vir a ser implementado na estrutura do corpo fenomenal. Percepção e memória sensível

¹⁹⁷ « [...] toute habitude est à la fois motrice et perceptive parce qu'elle réside [...] entre la perception explicite et le mouvement effectif, dans cette fonction fondamentale qui délimite à la fois notre champ de vision et notre champ d'action », M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 188.

¹⁹⁸ Esta situação chega também em resposta da impossibilidade de compreender a vida subjectiva como uma soma de instantes perceptivos e a existência pessoal como somatório de espaço-tempos perceptivos.

seriam, como que actos simbióticos em todo o gesto intencional dirigido para um horizonte de experiência possível.

No âmbito da patologia a relação entre espontaneidade e passividade torna-se problemática e é necessário compreender que neste sentido «o corpo habitual pode tornar-se garante do corpo actual»¹⁹⁹, situação à qual a análise do fenómeno do membro fantasma responde. O doente sente uma perna ou um braço que já não existem porque o seu corpo habitual contém ainda todas as possibilidades às quais o membro em questão respondia, ainda que isso tenha deixado de acontecer no que diz respeito ao corpo actual. O corpo habitual do doente, onde se encontram todas as configurações possíveis de movimentos realizados, sente que é capaz de mover-se normalmente e, ao mesmo tempo, o corpo actual é como que ludibriado por essa sensação de andar em potência. Isto acontece porque «o amputado sente a sua perna como eu posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está sob os meus olhos, ele não a perdeu porque ele continua a *poder contar* com ela», «ele guarda-a no horizonte da sua vida»²⁰⁰. A possibilidade de poder contar com a sua perna não significa portanto que ele possa efectivamente andar sem ela, ou seja os movimentos possíveis existem, a memória sensível faz-se sentir, mas a situação actual impossibilita uma resposta motora efectiva.

A mutilação, como experiência traumática, coagulou a vida perceptiva do paciente enredando-a num presente sem fim e aquilo que o corpo actual percebe não é a ausência do membro, mas as sensações anteriores à amputação, ou seja, o corpo habitual é garante do actual porque este acredita, ou melhor, *fia-se* nele. Ter uma perna fantasma significa que nós nos afeiçãoámos à perna que nasceu connosco, que nos apegámos desde o nosso primeiro movimento ao universo de acções possíveis aberto por ela. O fantasma é a resposta afeiçãoada, ou melhor, habituada a uma exigência actual que não consegue mais ser cumprida. Neste

¹⁹⁹ «[...] comment le corps habituel peut se porter garant pour le corps actuel», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 111.

²⁰⁰ «L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement la présence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux, il ne l'a pas perdue parce qu'il continue à compter avec elle, comme Proust peut bien constater la mort de sa grand-mère sans la perdre encore tant qu'il la garde à l'horizon de sa vie», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 110. [o itálico é nosso]

sentido, Merleau-Ponty admite que «o que em nós recusa a mutilação e a deficiência, é um Eu implicado num certo mundo físico e inter-humano, que continua a inclinar-se para o seu mundo apesar das deficiências ou das amputações, e que, nesta medida, não as reconhece *de jure*»²⁰¹.

A amputação física de um membro não suprime o universo virtual instaurado por ele, na medida em que a memória sensível da sua perna está presente independentemente da percepção efectiva da situação. Não obstante, a coagulação traumática da vida perceptiva faz com que o gesto actual de percepção se encontre submisso da própria memória e é por isso que a pessoa amputada tenta andar como o fazia antes de ser privado daquela perna real, que lhe permitia responder efectivamente à situação actual. Relativamente a este facto, o autor refere ainda que «a recusa da deficiência é tão só o reverso da nossa inerência a um mundo, a negação implícita do que se opõe ao movimento natural que nos lança às nossas tarefas, às nossas preocupações, à nossa situação, aos nossos horizontes familiares»²⁰². A negação significa simplesmente que o doente habita um mundo, do qual o *seu mundo* não consegue abdicar. O que significa que, justamente porque os seus movimentos deixaram de fazer sentido num mundo interpessoal, ele não pode mais aceitá-lo como seu. Aceitá-lo só faria sentido para o amputado se ele ainda estivesse na posse da sua perna que, essa sim lhe permitiria integrar-se nesse universo que é o de todos e que antes era sentido como sendo também o seu. O imperfeito do conjuntivo e o condicional são aqui motivos do advento do fantasma, ou seja da própria memória sensível que se sobrepõe ao movimento actual da percepção de facto.

O mundo pessoal do paciente amputado dá-lhe ainda um universo de respostas práticas costumeiras, tal como a certeza de estar integrado no mundo de todos, mas «no momento em que ele lhe esconde a sua deficiência, o mundo não

²⁰¹ «Ce qui en nous refuse la mutilation et la déficience, c'est un Je engagé dans un certain monde physique et interhumain, qui continue de se tendre vers son monde en dépit des déficiences ou des amputations, et qui, dans cette mesure, ne les reconnaît pas *de jure*», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 110.

²⁰² «Le refus de la déficience n'est que l'envers de notre inhérence à un monde, la négation implicite de ce qui s'oppose au mouvement naturel qui nous jette à nos tâches, à nos soucis, à notre situation, à nos horizons familiers», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, pp. 110-111.

pode deixar de lhe revelar»²⁰³. Aquilo que o doente recusa, o mundo acusa. O solo evoca todas as intenções habituais do doente, interrogando a perna que ele já não possui, tanto quanto os objectos manejáveis – enquanto presentemente manejáveis – apelam a uma mão com a qual o doente também já pode contar. Ele pensa *poder vir* a responder ao apelo, ele deseja-o, mas as suas intenções práticas, na ausência do instrumento – i. e. a sua perna ou braço –, são incapazes de preencher as exigências desse mesmo apelo. O corpo intencional continuamente aberto ao mundo choca com a evidência da sua incapacidade física e, por isso, «o doente sabe da sua decadência justamente ao mesmo tempo que a ignora e ignora-a justamente ao mesmo tempo que a sabe»²⁰⁴. O mundo põe à prova as intenções práticas do doente através de uma situação actual e a evidência da incapacidade chega quando o movimento efectivo tenta produzir um efeito semelhante aos realizados antes do trauma. O doente ignora a deficiência porque a sua acção actual se recusa a ser negligenciada face uma situação a que anteriormente o seu corpo podia responder.

Neste sentido, a doença surge quando se torna impossível articular a actualidade intencional que num aqui e agora nos projecta no mundo com o universo sedimentado da memória sensível ao qual nos apegamos e sem o qual já não podemos viver. A cisão entre a função virtual e a função efectiva do movimento do corpo corresponde à coagulação da vida perceptiva no seio da unidade passivo-activa do esquema corporal. A síntese de transição que acima mencionávamos é justamente aquela que está na base da articulação entre a actualidade da percepção, ou seja, o movimento efectivo pelo qual neste momento acedo ao mundo e a memória sensível que se tece desse universo de possibilidades motoras enraizadas no meu corpo. Nesta linha de análise, se «o espaço corporal me pode ser dado numa intenção de apreensão sem me ser dado

²⁰³ « [...] au moment même où il le masque sa déficience, le monde ne peut pas manquer de la lui révéler », M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 111.

²⁰⁴ « Le malade sait donc sa déchéance justement en tant qu'il l'ignore et l'ignore justement en tant qu'il la sait », M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 111.

numa intenção de conhecimento»²⁰⁵, a memória pensada através de uma síntese orgânica não necessita de ser fundada a partir de uma subjectividade. O universo de movimentos virtuais no qual fazemos incidir a memória sensível não corresponde portanto a uma disponibilidade consciente: não disponho de tal e tal lembrança de um uso efectivo que tenha dado ao meu corpo. Trata-se de um horizonte pessoal, ainda que anónimo: foi o meu corpo que agiu no mundo, que executou efectivamente no passado certas operações motrizes, numa só palavra, que se mexeu. Não obstante, é anónimo porque deixou de ser determinado e, pela generalidade que lhe é característica, deixa cada movimento efectuado em aberto, ou seja, sob o modo de ser possível. Por isso, só podemos pensar o passado do corpo como um universo de potencialidades motoras e intencionais deixadas em aberto por ele e que ele mesmo pode evocar em cada gesto perceptivo. Neste sentido, a função motora é – tal como Merleau-Ponty refere em *L'institution. La passivité* acerca do tempo – modelo da instituição orgânica de um sentido no corpo, na medida em que compreendemos já o gesto como *fazendo* sentido.

Assim sendo, a intenção actual do meu corpo institui um sentido porque não parte do nada e não se projecta no vazio. Dizer que me projecto num mundo, no meu, significa que o faço a partir deste ponto de vista que é agora o meu em direcção a um horizonte geral e anónimo que é a história do mundo e a história de todos os homens da história. No entanto essa projecção, enquanto intenção do meu corpo, parte de um horizonte de respostas práticas, outrora accionadas por ele e, que – como vimos – permanecem como fundo anónimo de todos os meus possíveis. Fundo anónimo porque o nosso mundo se institui projectando-se no mundo de todos. O que significa que a minha memória sensível é anónima porque instituída no anonimato do mundo e sedimentada no anonimato do meu corpo. Nesta perspectiva, a noção de anonimato está em estrita relação com a noção de impessoal. A minha vida pessoal, na medida em que se apoia num universo de latência, é impessoal e anónima. Sendo aberta ao mundo, tudo

²⁰⁵ « [...] l'espace corporel peut m'être donné dans une intention de prise sans m'être donné dans une intention de connaissance », M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 134.

quanto possuo, possuo-o no horizonte da minha vida, como todos os movimentos virtuais da perna fantasma permanecem no horizonte da vida da pessoa mutilada.

Defendemos portanto que a memória sensível sendo ela mesma impessoal não exclui o mecanismo de recalçamento. Estando relacionada com a função virtual do movimento, ela dá-se tão só como um estilo de fazer uso do meu corpo e, nesse caso, o sintoma patológico pelo qual o recalçamento se expressa encontraria uma justificação coerente.

O sintoma patológico fenomenalizar-se-ia como um excesso do corpo actual para se apropriar de um sentido que a experiência traumática encerrou em si mesma. A experiência traumática, diz-nos Merleau-Ponty, «não subsiste a título de representação, no modo da consciência objectiva e como um momento que tem a sua data, é-lhe essencial de apenas se sobreviver como um estilo de ser e num certo grau de generalidade»²⁰⁶. A memória sensível equiparando-se ao fundo de latência sedimentado no nosso esquema corporal está assim a salvo de qualquer tentativa de representá-la, ainda que dela esteja dependente todo o sistema representacional. É necessário compreendê-la como um estilo, uma potencialidade, uma maneira entre outras do meu corpo se referir actualmente a si mesmo, e, ao mesmo tempo, se projectar em direcção a um sentido de ser. É nesta medida que é possível falar do recalçamento enquanto «acontecimento do impessoal», pois, tal como «um fenómeno universal, ele leva-nos a compreender a nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo»²⁰⁷.

²⁰⁶ «L'expérience traumatique ne subsiste pas à titre de représentation, dans le mode de la conscience objective et comme un moment qui a sa date, il lui est essentiel de ne se survivre que comme un style d'être et dans un certain degré de généralité», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 112.

²⁰⁷ «Or comme avènement de l'impersonnel, le refoulement est un phénomène universel, il fait comprendre notre condition d'êtres incarnés en la rattachant à la structure temporelle de l'être au monde», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 112.

Conclusão

A fragmentação de discursos sobre a natureza põe a descoberto uma crise da razão que apenas pode ser resolvida no horizonte da fenomenologia. Na medida em que implementa a «reflexão-sobre-um-irreflectido», a fenomenologia tenta reencontrar um pensar irreflectido, a dimensão mais originária do próprio pensar, afastando-se do que Merleau-Ponty apelida de “pequeno racionalismo de 1900”. O autismo das doutrinas globalmente designadas como empirismo e intelectualismo, interlocutores de Merleau-Ponty a propósito da percepção, requer uma terapêutica que venha suturar clivagens entre discursos e modos de pensar. A fenomenologia husserliana auspicia esta tarefa. No entanto, ao afirmar o primado da percepção, aquela dá também relevo à subjectividade própria da consciência transcendental, negando ao corpo um papel decisivo na constituição. A fenomenologia merleau-pontyana, pelo contrário, ressalva o papel da percepção na sua articulação com o corpo próprio.

Para o autor de *Phénoménologie de la Perception* não é a consciência que é sujeito de percepção, mas o corpo. É necessário por isso repensar a relação que o mundo tem com o corpo sujeito: a transcendência do mundo não se dilui no conceito de mundo, havendo sempre lugar para a opacidade e a contingência do mundo e da experiência perceptiva onde aquele se manifesta. Por isso, na fenomenologia, a atitude transcendental é ainda natural.

Consideramos que a *Spaltung* – termo que aplicámos à cisão do universo racional – ameaça a redução fenomenológica husserliana: «pôr-entre-parêntesis»

o mundo da percepção natural não pode significar mantê-lo afastado na enunciação temática do mundo. É necessário que a percepção se dê como processo fundante do conhecimento; que o mundo convertido em tema, seja o mundo da “fé primordial”; que a percepção originária do cientista e do filósofo contenha em germe a análise e a especulação.

Ao derivar o conhecimento da percepção, obrigámo-nos a pensar a cisão da razão a partir do corpo próprio. Fazer do corpo o sujeito da percepção e instituí-lo como origem de todo o conhecimento, preservando nele a transcendência do mundo, requer que toda a experiência efectiva se dê sobre uma base de latência. Se a primeira percepção é abertura a um mundo, todas as outras a que servirá de fundo, dar-se-ão também como abertura, mas, neste caso, abertura a um mundo que já é o meu. A percepção como gesto intencional sedimenta-se no corpo e esta sedimentação constitui um fundo de generalidade e de anonimato que servirá de plataforma para toda a percepção efectiva. Daí que a liberdade do gesto perceptivo não seja total, mas condicionada por tudo quanto vivi e quanto viveram todos os habitantes do mundo. A realização da minha existência pessoal não está por isso livre do advento do impessoal.

A impessoalidade e o anonimato nas quais se alicerça a percepção são o modo de ser da memória sensível. O meu corpo não tem uma representação específica de um movimento, ele realiza-o e nesse mesmo gesto toda uma consciência prática se põe em marcha. Esta consciência prática faz-se ela mesma de movimentos que, uma vez efectuados, se sedimentam e constituem o fundo de possibilidade e de virtualidade de toda a experiência efectiva. Apesar de relacionarmos a memória sensível com os movimentos sedimentados no corpo habitual, não podemos contudo pensar que há uma cisão entre aquele que seria o modo de ser virtual e efectivo do meu corpo. Não tenho um corpo habitual e um corpo actual porque no gesto actual não sei destrinçar, não tenho consciência do que é novidade e do que é hábito adquirido, ajo através do meu corpo numa atmosfera de passividade e espontaneidade. Se a percepção não se instituisse como memória perceptiva e, esta última não servisse de horizonte à acção, toda a percepção seria fechada sobre si mesma. O condicionamento da novidade

perceptiva pela memória sensível é necessário, na medida em que não crio nada *ex nihilo*, em que não percebo a partir de um nada perceptivo e, mesmo a primeira percepção é condicionada pelas predisposições naturais do corpo próprio. O corpo é sempre corpo mnésico.

Concluimos assim que o carácter espontâneo da percepção resulta da abertura do sujeito perceptivo ao mundo. A ligação entre a memória sensível e a percepção não pode ser feita através do mecanismo de associação que relaciona, a partir de fora, a intenção actual com actos realizados no passado, ou seja, com sedimento de espontaneidade, ou ainda, com memória sensível. É necessário que o sujeito de percepção se dê ao mesmo tempo como sujeito de horizontes, que o esquema corporal seja sentido como inteiro em cada intencionalidade pela qual me dirijo ao mundo.

A síntese entre a percepção e a memória sensível não pode ser pensada sob o prisma da consciência, na medida em que ela é realizada de forma antepredicativa pelo corpo. Ela é «síntese de transição», no sentido em que as intencionalidades sedimentadas no corpo fluem no gesto perceptivo actual, inscrevendo-o na estrutura comportamental do meu corpo, ao mesmo tempo que o fundamentam através de uma consciência prática.

O recalçamento encontrado na origem do fenómeno do membro fantasma surge justamente da incapacidade de realização dessa síntese, na medida em que o paciente se recusa a abandonar o seu mundo constituído pela memória sensível de uma perna – por exemplo – e aceitar viver numa realidade à qual só poderá continuar a responder de forma eficaz através da reorganização do seu esquema corporal, em benefício de um novo modo de locomoção. O recalçamento não pode ser compreendido como esquecimento efectivo, mas como recusa que instala um «presente de excepção» que «desloca os outros e destitui-os do seu valor de presentes autênticos»²⁰⁸. É a instauração deste presente de excepção que se encontra subjacente ao fenómeno do membro fantasma: o presente efectivo deixa de contar para mim e a minha vida fica por assim dizer coagulada.

²⁰⁸ «Un présent parmi tous les présents acquiert donc une valeur d'exception : il déplace les autres et les destitue de leur valeur de présents authentiques», M. MERLEAU-PONTY, *Ph. P.*, p. 112.

Instaurado num presente de excepção, o paciente não aceita viver no mundo de todos e que antes era também o seu. Desta forma, ele constrói mundos a partir de uma expressão dos seus apegos. Só uma memória não representativa, antepredicativa pode ser um reduto seguro para o recalçamento na medida em que ela o compreende sem necessitar de o dizer. Neste sentido, concluímos que a memória sensível não diz, mas dá a ver, mostrando-se, e ao mostrar-se, é a forma possível de se dar na actualidade de todo e qualquer gesto perceptivo fundador de um conhecimento sempre opaco e inacabado sobre esta realidade que é sempre a nossa.

Bibliografia

Obras de Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Structure du Comportement*, Paris, PUF, 2002.

_____, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005.

_____, *Sens et Non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.

_____, *Signes*, Paris, Gallimard, 2003.

_____, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1995.

_____, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002.

_____, *La Nature. Notes – Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1992.

_____, *Notes de Cours – 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

_____, *Parcours – 1935-1951*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1997.

_____, *Parcours deux – 1951-1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2001.

_____, *Causeries 1948*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

_____, *L'Institution. La Passivité*, Paris, Éditions Belin, 2003.

Obras de referência :

BARBARAS, Renaud, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

_____, *La Perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994.

_____, *De L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.

_____, *Merleau-Ponty*, Paris, Elipses, 1997.

BELLO, Eduardo: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialectica de la libertad y el sentido*, Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.

BIMBENET, Étienne, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.

_____, *Philosophie des Formes symboliques*, Trad. fr. C. Fronty, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

DASTUR, Françoise, *Chair et Langage. Essai sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2001.

DELCO, Alessandro, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, PUF, 2005.

GASQUET, Joachim, *Cézanne*, Paris, Les Éditions Berheim-Jeune, 1926.

GELY, Raphaël, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000.

GELY, Raphaël, *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2005.

GIOVANNANGELI, Daniel, *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995.

_____, *Le retard de la Conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.

HARR, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch – 1. Halbband*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976.

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch – 2. Halbband*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976.

_____, *Idées directrices pour une phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Livre I*, Trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

_____, *Idées directrices pour une phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Livre II*, Trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

_____, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie» in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 314-348.

_____, *Cartesianische Meditationen. Krisis*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

_____, *Méditations Cartésiennes*, Trad. fr. G. Peiffer e E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996.

_____, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1989.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Trad. M. Santos e A. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEFORT, Claude, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

MATOS-DIAS, Isabel, *A Reflexão. Transparência e Opacidade em Maurice Merleau-Ponty*, dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1987.

_____, *Merleau-Ponty – Une poïétique du sensible*, Toulouse – Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon, *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*, Rio de Janeiro, 2006.

HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

SAINT-AUBERT, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.

_____, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005.

SILVA-CHARRAK da, Clara, *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005.

Obras instrumentais:

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 2002.

ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard, 2006.

REY, Alain (dir.), *Le Robert – Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000.